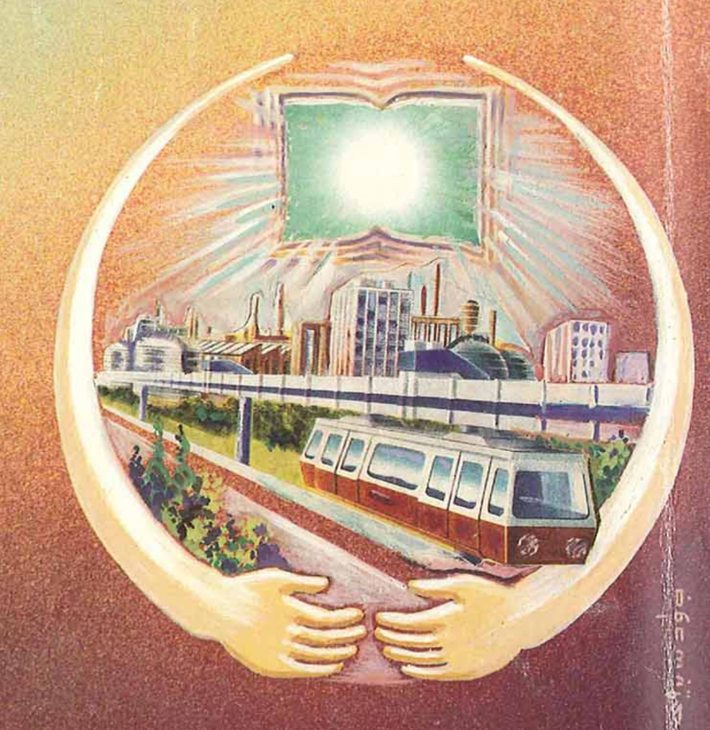
الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي

قضايا فقهية معاصرة



يُطلب من:
مكتبة الفارابي
دمشق - سوريا

قَضَايَا فِقهِيَّة مُعَاصِرَة

الطبعة الأولى

١٤١٢هـ - ١٩٩١م



دمشق - حلبوني - شارع مسلم البارودي
ص.ب ٢٣٨٢ هاتف ٢٢٦٧٨٦

قضايا فقهية معاصرة

تأليف

الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي

يُطلب من :

مكتبة الفارابي

دمشق - سوريا

التنضيد الالكتروني والإخراج
دار الشـادي
دمشق ص . ب ٧٨٣٠

بسم الله الرحمن الرحيم

الحَمْدُ للهِ ٱلذِي سَخَّرَنِي لِخِدْمَةِ دِيْنِهِ، وَأَسْأَلُهُ ضَارِعًا أَنْ يُوَفِّقَنِي لِلشُّكْرِ ٱلذِي يُرْضِيْهِ، كَمَا أَسْأَلُهُ أَنْ يُعَلِّمَنِي مَا يَنْفَعُنِي وَيَنْفَعُنِي بِمَا يُعَلِّمُنِي، وَأَنْ يَزِيدَنِي عِلْمًا، وَأَنْ يَنْعَمَ عَلَيَّ بِسَعَادَةِ ٱلإِخْلَاصِ لِوَجْهِهِ ٱلكَرِيْمِ.

وَٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ عَلَى رَسُولِهِ وَنَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ ٱلطَّيِّبِيْنَ ٱلطَّاهِرِيْنَ.

مقـدمــة

العصرنة على ضوء الإسلام
أم الإسلام على ضوء العصرنة ؟

هذا الكتاب يحوي طائفة من أبرز المشكلات الاجتماعية والاقتصادية المعاصرة التي تتطلب حلولاً سليمة لها ، على ضوء موازين الفقه الإسلامي .

وقبل أن أمضي في التفاصيل ، ينبغي أن أسأل القارئ : أنحن على وفاق في فهم معنى « الفقه الإسلامي » وفي اليقين بأنه ــ فعلاً ــ الميزان الذي يجدر الاحتكام إليه في الكشف عن المسائل الغامضة ، وحلّ المشكلات المستعصية ؟

وبتعبير آخر : أيهما المنطلق إلى التوفيق بين الحياة الاجتماعية والفقه الإسلامي ؟ أهو تصورُ وجود مشكلات في الفقه الإسلامي يحلها المجتمع أم تصور وجود مشكلات في الحياة الاجتماعية يحلّها الفقه الإسلامي ؟

بعض الناس يرون أن الأحكام الفقهية هي التي تعاني من مشكلات ، أما واقع الظروف والأوضاع الاجتماعية فميزان يجب اتباعه لحلّ تلك المشكلات !
ترى ، هل هو تصور صحيح ؟

لوطرح هذا السؤال وتمت الإجابة عنه بجدّ وصدق ، لما امتد الجدل دون نهاية

حول مايسمى بصلاحية أو عدم صلاحية الفقه الإسلامي للظروف المتجددة ، أو مايسمى بتجديد الفقه الإسلامي ، أو ما يعبر عنه آخرون ـــ مصانعة وخداعا ـــ بالقراءة المعاصرة .

لو اتفق التاجر والمستهلك على أن الميزان ميزان فعلاً ، وأن السلعة سلعة فعلاً ، لما اختلفا لحظة واحدة في أن السلعة هي التي يجب أن تخضع لحكم الميزان وليس العكس ، فإن رأيت خلافاً استشرى بينهما في هذا الأمر ، فاعلم أنهما لم يصدرا في هذه المسألة عن اتفاق .

إن الذي عرفناه ووعيناه وتأكد لدينا بيقين ، أن الفقه الإسلامي هو حصيلة الأحكام التكليفية التي خاطب الله بها عباده عن طريق القرآن أولاً ، والسنة النبوية ثانياً ، وأنه عز وجل أمرهم أن يحتكموا إليه في سائر قضاياهم ومعاملاتهم المختلفة والمتنوعة .

وفي هذه الأحكام ما أبرمت دلائله بنصوص واضحة قاطعة ، فهي لاتحتمل خلافاً ولا إجتهاداً . وفيها ما أنيط بأدلة محتملة ، فهي خاضعة للرأي والإجتهاد المنضبط بقيوده وشروطه .

وإن مما عرفناه ووعيناه وتأكد لدينا بيقين أيضاً ، أن هذا الفقه الإسلامي ، بثوابته ومتغيراته ، متفق مع المصالح الحقيقية للعباد ، عرف الناس تفصيل ذلك أم لم يعرفوا ... بل لقد تأكد لدينا أنّ المصلحة الإنسانية الحقيقية لو تجسدت في مظهر بشري سوي ، لجاءت أحكام الفقه الإسلامي بثوابته ومتغيراته ثوباً سابغاً مفصّلاً على قدر هذا الكائن البشري ، دون زيادة أو نقصان .

وكيف يمكن أن نرتاب بذلك وقد ثبت لدينا ، بما لايدع مجالاً للشك أن مصدر هذه الأحكام هو شرع الله وقراره التكليفي ؟ .. كما ثبت لدينا باليقين ذاته أن الله عز وجل أحكم الحاكمين وأرحم الراحمين ؟ ..

إن الإله الذي أوصى عباده باتباع ما شرعه لهم من الأحكام ، هو ذاته الذي سخر لهم ما أبدعه من المكوَّنات ، وكما أن مسخَّراته التكوينية كانت ــ كما هو معلوم ــ تحقيقاً لخيرهم ورعاية لما تقتضيه سعادتهم ، فكذلك أوامره التكليفية ، ما كانت إلا تتويجاً لهذا الخير ذاته .

ثم إن من المعلوم بداهة أن المصالح الحقيقية للإنسان ، هي تلك التي يقضي بها العقل الصافي عن شوائب الغرائز والأهواء . غير أن كلاً من العقل والأهواء كانا ، ولايزالان ، يتسابقان ، بل يتمازجان في التعريف بالمصالح والدعوة إليها ، وفي التعريف بالمفاسد والتحذير منها .

وآية ذلك أن علماء النفس والأخلاق كانوا ، ولايزالون ، مختلفين منذ أقدم العصور في التعريف بالمصالح الحقيقية للإنسان .

ولقد حاولوا ، فلم يفلحوا ، إلى يومنا هذا ، أن يضعوا ميزاناً متفقاً عليه لضبط المصالح الإنسانية وحجرها عن نقائضها .

من هنا كانت الحاجة ماسّة إلى أن يتدارك الله عز وجل عباده فيكفيهم مؤونة هذا الذي عجزوا عن تحقيقه ، بأن يضعهم أمام خِطّة رشد ، تعرّفهم بما يصلحهم من قواعد التعامل والسلوك مع الإنسان والحياة .

وهذا ما قد تم بمقتضى الحكمة والرحمة الربانية .

وتحقيقاً لذلك ، أرسل الله رسله مؤيَّدين بالوحي ، ليعرفوا الناس أولاً ، على مولاهم وخالقهم ، ثم على أنفسهم وعلى معنى وجودهم في هذه الحياة ، ثم ليدعوهم إلى اتباع الشرعة التي رسمها لهم في نطاق تعاملهم بعضهم مع بعض وتعاملهم جميعاً مع الحياة ، مؤكداً لهم أن هذه الشرعة هي الضمانة الوحيدة للوصول بهم إلى الخير الذي يأملونه والسعادة التي ينشدونها ، فقال لهم من خلال خطابه لآدم عليه السلام أبي

البشر : ﴿ فإما يأتينَّكم مني هدى فمن اتبع هداي فلا يضل ولايشقى ، ومن أعرض عن ذكري فإنّ له معيشة ضنكا ... ﴾ .

وقال : ﴿ ... قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ، يهدي به الله من اتّبع رضوانه سبل السلام ، ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ، ويهديهم إلى صراط مستقيم ﴾ .

إذن فقد اتضح لنا أن أحكام الشريعة الإسلامية هي الميزان المحكّم في سلوك الفرد والمجتمع ، وليس العكس . وبدهي في هذه الحالة أن يكون الميزانُ هو الأصلَ المتبوع وأن يكون السلوك أو الواقع الاجتماعي هو الفرع التابع .

ومن أيقن بأن الشريعة الإسلامية هي الميزان حقيقة ، لم يضق ذرعاً بأحكامه مهما خالفت أمزجته وهواه ، فضلاً عن أن يجعل منه فرعاً وتابعاً بدلاً من كونه أصلاً ومتبوعاً .

والذين يتمتعون بهذا اليقين ، ثم يتصورون أن الفقه الإسلامي لا يساير المصالح الإنسانية المتجددة ، يناقضون أنفسهم مناقضة حادّة لايقرها منطق ولا عقل .

أما الذين يوقنون بهذا الحقيقة ، ولكنهم يرون أنّ على الفقهاء أن يوسعوا في الفقه الإسلامي مكاناً لكل ما يروق لهم من المستجدات ، فإنهم يقررون ، من حيث يشعرون أو لا يشعرون ، أنّ الميزان الحاكم هو الجِدَّة الوافدة ، أمّا الفقه وأحكامه فتابع ومحكوم .

والراجح أن أكثر هؤلاء ، عندما يؤكدون ، في الوقت ذاته ، تقديرهم للشريعة الإسلامية وتقديسهم لها ، إنما يقولون ذلك عن مراوغة ومخادعة . ولو استَبْطَنْتَ أفكارهم لرأيت أنهم لايقيمون للشريعة الإسلامية وزناً .

بل لعلهم يحملون عنها الصورة ذاتها التي حملها ذات يوم كلٌّ من « شاخت » و « غولدزيهر » ، من أنها ليست إلا مجموعة اجتهادات شخصية أبدعتها أدمغة قانونية متميزة ، في عصر من العصور التي خلت .

ومن المؤكد أن الحديث مع هؤلاء ، عن الاجتهاد وضرورته ، وعن صلاحية الفقه الإسلامي لسائر العصور ، حديث باطل لا جدوى منه . وإنما الذي يفيد ويجدي ، هو الرجوع بهم إلى بنية العقيدة الإسلامية ، التي تؤكد بالأدلّة العلمية والمنطقية التي لا مردّ لها ، أنّ هذه الشريعة الإسلامية حصيلة وحي رباني ، وليست من إبداع عقول إنسانية ، إلا إن اعتُبِرَ الاجتهاد الخاضع للموازين التي رسمها الوحي الإلهي من إبداع العقل الإنساني وحكمه ! ولا شك أنه تصور خاطئ .

ونحن ، وقد ثبت لدينا بالبرهان القاطع الذي لا يتسرب إليه الريب ، أنّ هذه الشريعة الإسلامية (أو قل : الفقه الإسلامي) هي من أجلّ مظاهر فضل الله على عباده ، في تبصيرهم بأفضل سبل التعامل السلوكي مع الكون والإنسان والحياة ، لانشكّ أنها سبيل مرسومة للأجيال الإنسانية كلها ، على اختلاف الأزمنة والبقاع . ومن ثم فلا بدّ أن تكون وافية بمصالحهم ، متفقة مع حاجاتهم الحقيقية ، ثم إنها تتضمن من المفاتيح الاجتهادية المحدَّدة ما يفتح السبيل أما معرفة الوجه الصحيح أو المفضل في التعامل مع كل جديد مما تثمره أفانين الحياة .

إننا لن نحتاج ، يقيناً ، لرصد مصالحنا والسعي وراء تحقيقها ، إلى أي تجاوز كلّي أو جزئي لأحكام هذه الشريعة ، أو إلى أي تلاعب بنصوصها أو موازينها الاجتهادية عن طريق مخادعة الناس بتلك العبارة العابثة : « القراءة المعاصرة » .

أما الأهواء والأمزجة ، فإنا لنعترف بأنا لا نملك أيّ عجلة تتحرك مسرعة

لمسايرتها أو اللحاق بها . وقد وعينا عجزنا عن ذلك ، بكل اعتزاز وشرف ، منذ أن وعينا قول الله عز وجل : ﴿ ولو اتّبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض ﴾ .

وسيجد القارئ من خلال البحوث التالية ، البرهان المؤكد بأن تتبع المصالح المستجدة لن يحوجنا يوماً ما إلى الخروج عن سلطان هذه الشريعة الإسلامية متمثلة في :

أولاً ــ أحكامها الثابتة بنصوص لا مجال للاجتهاد فيها .

ثانياً ــ كلياتها المقررة بيقين لا يدع مجالاً لتجاوزها .

ثالثاً ــ ضوابطها الاجتهادية التي لاتسمح القواعد العربية وأصول الدلالات اللغوية بأي تلاعب فيها .

فمن كان يتوخى المصلحة الحقيقية ، لم يجد أي داع يحمله على الخروج عن هذه الأقطار الثلاثة ، أمّا من كان يتوخى هواه ، فليعبث ماطاب له العبث ، غير أن عليه أن لايلبّس على الناس ولايستر الباطل الذي يهواه بمظهر الحق الذي يعاديه .

فإن أعوزته الجرأة وغالبه الجبن ، فليجنح إلى ما قد أمكنه الحظُّ منهما ، صافياً ، دون خلط ولا مزج .

فإن المثل العربي القديم ، لايزال يصور شناعة وبشاعة وتفاهة ذلك الجبان الذي جبن حتى عن الإعتراف بجبنه ، فهمس في أذن راقيه ، وقد أوهمه أنه جاء يَسْتَرْقِيه من حية لدغته قائلاً : « واخلط بها شيئاً من رقيه الثعالب » .

دمشق في ٣ محرم ١٤١٢ هـ

١٤ تموز ١٩٩١ م

محمد سعيد رمضان البوطي

مدخل إلى أصول سياسة

الاقتصاد في الإسلام

مقدمــة

لايزال في الناس من يتصور أن الإسلام لايمكن أن يتضمن أسساً اقتصادية أو أصولاً لسياسة إقتصادية ، تضبط أحكامها في منهج اقتصادي موجه . ذلك لأن منبع الأحكام الإسلامية هو الحلّ والحرمة والوجوب ...إلخ . وإنما تتمثل أصول هذا المنبع في الدين . والدين ينبغي أن لاتكون بينه وبين الإقتصاد وأصوله وسياسته أي رابطة أو نسب ! ..

وفي يقيني أن هؤلاء النـاس ، سيظـلون أسرى هذا التصور الخيالي ، ماداموا يتحدثون عن الدين دون أن تخضع عقولهم لجوهره وأن تتفتح قلوبهم لسطانه . إذ ماذا عسى أن تكون حقيقة الدين في أذهانهم — وهذه هي حالهم — سوى ظلال وهمية لايُرجى منهـا ، في أحسـن الظروف والأحوال ، إلاّ تهدئة النفوس وإينـاس الخواطر والوجدان ؟ وهيهات أن يلقى رجل الإقتصاد في جنبات هذه الظلال نظاماً اقتصادياً راسخاً يجابه شيئاً من الأنظمة الاقتصادية التي تقوم وتقعد بها الدنيا اليوم .

ولعـلّ أقصر طريق إلى إعتاق هؤلاء الناس من أسر هذا التصور ، أن توقظ عقولهم إلى جوهر الدين الحق الذي تنزل من لدن بارئ الخليقة ، إلى الإنسان ، ثم أن تلفت نظرهم إلى توجيه الإنسان نحو أفضل سبيل للتعامل مع الكون والحياة .

فإنهم إذا استيقنوا حقيقة هذا الدين ، هان عليهم ، بل ساغ لهم ، أن يؤمنوا بكل ما قد تضمنه من نظم اجتماعية وأصول إقتصادية وأحكام تشريعية متنوعة .

والذي أعنيه بهذه المقدمة ، أن ما سأشير إليه في هذه العجالة ، من خطوط عريضة ترسم سياسة الاقتصاد الإسلامي ، لن يحفل به إلا من سبق أن هيمن الإسلام على يقينه العقلي وشعوره الوجداني دينا واعتقاداً ، قبل أن يقبل إليه حضارة وتراثاً . وليس في ذلك ما يدعو إلى أي عجب أو استنكار .

ثم إني ـــ وقد ألزمت نفسي بإيجاز هذا البحث ما أمكن ، انسجاماً مع هذه السلسلة من البحوث الفقهية الموجزة ـــ لا أملك أن أتحدث عن سياسة الاقتصاد الإسلامي بأكثر من إشارة وجيزة إلى أهم خطوطها العريضة ، تاركاً ما تتضمنه هذه الخطوط من بيانات تفصيلية ، وما ترمي إليه من أهداف اجتماعية وإنسانية ، لمن شاء أن ينقّب ويستزيد . وربما حقق الإيجاز ـــ إذا لم يكن مخلاً ـــ ما قد لا يحققه التفصيل . أو ربما كان هو المدخل التمهيدي الذي لابدّ منه إلى التوسع والتفصيل .

فلابدّ ، إذن ، في استعراض أهم الخطوط العريضة التي تشكل أمامنا صورة صحيحة لسياسة الاقتصاد الإسلامي . وسأعبّر عن هذه الخطوط العريضة بالأسس . وسأشرح كلاً منها بالقدر الذي يجلّي حقيقته ، ويُسْلِمُ القارئ أو السامع إلى سبل التوسع في فهمه والإحاطة بجزئياته وتطبيقاته .

* * *

الأساس الأول : تربية الإنسان على أن يمارس أسباب معاشه بدافع وظيفي ، لابدافع من التعشق النفسي :

ولعله أهم الأسس التي يتميز بها الاقتصاد الإسلامي من غيره ، وأبرز مظهر في سياسته . وهو بالنسبة إلى الأسس الباقية كالروح من الجسد ، لا قيمة لوجوده من دونها .

والمعنى الاقتصادي الذي يتجلى في هذا الأساس ، هو أن الإنسان لايستطيع أن يستفيد من السلعة التي يتاجر بها ، إلاّ إذا كان مالكاً لها ، مع قدر كبير من الاستغناء عنها وعدم التعلق بها . أرأيت إلى بائع الحلوى ، إنه لايستطيع أن يعود بربح مما قد يبيع إلا إذا أقبل إليها شبعانَ لاتهفو نفسه إلى شيء منها . فأما إن كانت نفسه تهفو إليها ،

ويتحلب ريقه اشتياقاً إلى أن يطعم منها ، بحيث يجعل منها فطوره كلما أصبح وعشاءه كلما أمسى ، فإن تجارته تلك لن تحقق له إلا الندامة والخسران .

ولايختلف سبيل استخدام المعايش الإنسانية ، على مستوى الفرد أو الجماعة ، عن هذا المثال الجزئي ، في منظار الحقيقة الإسلامية . فلا بدّ للأمة التي تريد أن تمارس أسباب معايشها الدنيوية على نحو يحقق لها الإزدهار الاقتصادي ، دون أن يشوبه شيء من المنغصات الاجتماعية والحضارية ــ أقول : لا بدّ لها من أن تمارس أسباب هذه المعايش ممارسة الحاكم عليها والمستخدم لها ، دون أن يكون لها من سبيل إلى التحكم بنفوس أفرادها .

فأما إن أقبلت إلى أسباب معايشها هذه ، إقبال الجائع النهم المتعلق بها على هذا الأساس ، فلا بدّ أن تسكرها ، ثم تستعبدها ، ثم تطوّح بها في أقصى أودية الشقاء طال الطريق إلى ذلك أم قصر .

غير أن أكثر الشعوب والجماعات ، وجلّ علماء الاقتصاد وفلاسفة الإقتصاد السياسي ، لايزالون غافلين عن هذه الحقيقة الهامة ، فضلاً عن أن يدركوا شيئاً من أهميتها وخطورتها . ولذا فقد وقع أكثرهم في المغبّة التي حذّر الإسلام منها ، وأقام من هذا الأساس الاقتصادي وقاية للإنسان الفرد والمجتمعات من الوقوع فيها .

فلقد اتجه أكثر هذه الأمم إلى إدارة حياتها الاقتصادية ، بل إلى بناء مجمل حياتها الحضارية ، بدافع من النهم النفسي أكثر من التدبر الفكري . فتفتحت أمامها أبواب الثروات والغنى ، وتقلبت من ذلك في دنيا اللذائذ والأهواء ، ثم ما هو إلا أن استثمرت هذه الحال وركنت إليها ، وطاف برؤوس أفرادها سكرة الدعة والنعيم ، وتقاذفتها حياة اللهو والترف ، فأنساها ذلك واجب النهوض بأعبائها الجسام . وما هو إلاّ أن تبيّن الرقباء من أعدائها ، سواء في الداخل أو الخارج ، ثغرات الضعف التي أخذت تتجلى في كيانها ، فاتخذوا منها غرضاً لسهامهم ومبعثاً لنيرانهم . وأساليب ذلك واضحة معروفة ، رددها التاريخ على أسماع المعتبرين مرات كثيرة ... والمصير الذي لا محيد عنه في أعقاب ذلك ، هو أن يستشري الضعف ، فالذبول ، ثم يحيق الموت والدمار .

بهذا السبب زالت دولة الرومان ، وقضي على حضارة الفرس ، وعلى الدرب ذاته تسير اليوم أمم ودول ومجتمعات نحو الزوال والانهيار .

وغنيّ عن البيـــان أن مراحل استفحـال هذا الداء ، تتوالى في مواقيت زمانيـة متنـاسبـة مع أعمـار الأمم والدول والحضــارات . فلا شك أن العين المجردة وأجهزة الأمراض الجســديـة لا تستطيع أن تكتشفهـا ، ولا أن ترصـد حركة هذه الجرثومة الاقتصادية والحضارية ، ولا أن تتبيّن مراحل نموها و (توضّعها) وكيفية سير المرض نحو الاستفحال ثم التدمير والافتراس :

غير أن من المتعذر على علماء الاقتصاد أو الإجتماع ، أن يأخذوا أنفسهم أو شعوبهم بهذا الأســاس الإقتصــادي الذي نتحدث عنه ، والذي من شأنه أن يحمي الإنسان من هذه الغوائل التي ألمحنا إليها ، إلا عن طريق الانصياع للإسلام والخضوع لهديه ، فإن مفاتيح استخدام هذا الأساس بيد العقيدة الإسلامية وحدها . وبوسع كل من أخضع عقله ووجدانه للتربية القرآنية أن يمتلك هذه المفاتيح .

إذن ، فكيف يسلك القرآن بالإنسان نحو هذه التربية ، هذه التربية التي تجعله يمارس أسباب معاشه بدافع وظيفي لا بسائق من النهم أو التعشق النفسي ؟

يضع القرآن الإنسان قبل كل شيء أمام بيانات واضحة تنبهه إلى أن هذه المتع الدنيوية كلها ، إنْ هي إلاّ سراب باطل وظل زائل وخيال لاقيمة له . ويصور له القرآن هذه الحقيقة بأساليب شتى ، فهو يقول :

﴿ زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسوّمة والأنعام والحرث . ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب ﴾ آل عمران : ١٤ .

ويقول : ﴿ لايغرنّك تقلب الذين كفروا في البلاد . متاع قليل ثم مأواهم جهنم وبئس المهاد ﴾ آل عمران : ١٩٦ .

ويقول : ﴿ قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى ولا تُظلمون فتيلا ﴾ النساء : ٧٢ .

ويقول : ﴿ ويوم يعرض الذين كفروا على النار ، أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا واستمتعتم بها ، فاليوم تُجْزَوْن عذاب الهون بما كنتم تستكبرون في الأرض بغير الحق ، وبما كنتم تفسقون ﴾ الأحقاف : ٢٠

ويقول : ﴿ المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً وخير أملا ﴾ الكهف :٤٦ .

ولو أن خطاب الله لعباده ، وقف من تحليل حقيقة الدنيا وقيمة المعايش التي فيها ، عند هذه الآيات وأمثالها ، إذن لكان جديرا بمن كان يصغي إليها عن يقين وإيمان ، أن ينفض يديه من الدنيا وأسبابها ، وأن لا يأخذ منها إلا قدر الضرورة وبُلْغَةَ الحياة وسدّ الرمق . لأن من شأن هذه الآيات أن تكرِّه الدنيا بكل ما فيها من مقومات العيش وأسبابه ، إلى نفس الإنسان المؤمن بربه الموقن بكلامه ، العارف بمصيره .

ولكن هذه الآيات إنما تمثل ، في الحقيقة ، الشطر الأول من المنهاج التربوي الذي يجذب به القرآنُ الإنسانَ إلى صعيد هذا الأساس الاقتصادي الهام الذي نتحدث عنه .. حتى إذا حققت هذه الآيات هدفها ، فأفرغت قلب الإنسان المؤمن بكلام الله ، من التعلق بالدنيا وزخرفها ؛ وهيّأته لأن يضحي بها إذا اقتضى الأمر ، وأن يترفع ويتسامى عليها ، أقبلت اليه آيات ربانية أخرى ، تمثل الشطر الثاني من هذا المنهاج التربوي المتكامل . إذ يقول الله عز وجل فيها :

﴿ هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها ﴾ هود : ٦١ ، أي أمركم بعمارتها .

ويقول : ﴿ قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق ﴾ ؟ الأعراف : ٣١ .

ويقول : ﴿ هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ﴾ البقرة : ٢٩ .

ويقول : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لاتحرموا طيبات ما أحلّ الله لكم ﴾ المائدة : ٨٧ .

ويقول : ﴿ هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور ﴾ الملك : ١٥ .

وهكذا فما ينبغي أن تفهم تلك الطائفة من الآيات ، وهي التي بينت تفاهة الدنيا وهوانها ، بمعزل عن هذه الطائفة الثانية التي تدعو الإنسان إلى التعامل معها وتنهاه عن الاعراض عنها . كما أنه ما ينبغي أن يفهم هذان الشطران إلا على أنهما جزءان من كلٍ متكامل .

إن كِلا الطائفتين من هذه الآيات القرآنية ، تبرز معادلة دقيقة بين صفتين ثابتتين لمغريات الدنيا وخيراتها . كل منهما علاج لما قد يكون في الثاني من المخاطر والأضرار ، وكل منهما أداة في الوقت ذاته لنيل ما قد يكون في الثاني من الحوافز والخيرات .

فإذا رُبِّيَ الإنسان على هذا التصور الكامل ، وتشبع فكره ووجدانه بالحقيقة المؤلفة من كلا هذين الشطرين ، فإنه لن يفرّ من الدنيا ومتعتها ومسؤولياتها ، ولكنه لن يقبل إليها أيضاً بسائق من النهم الغريزي والطمع النفسي . وإنما يمارس نشاطه الاقتصادي ممارسة موظف مسؤول كُلِّفَ أن يقوم بمهمة محددة معلومة . وهو حتى إن وجد في ممارسته للدنيا متعة نفسه ، فإنها لن تجرفه بتيارها ولن تورثه إلا مزيداً من النشاط المنظم المرسوم في نطاق النهوض بمسؤولياته التي كلف بها .

ولن يتم العثور على ضمانة للتحقق بمثل هذا الأساس التربوي الهام ، في غير سبيل القرآن تدبراً له ويقيناً به ، مهما بذل الناس من جهود ، ومهما تفلسف علماء الاقتصاد والاجتماع .

* * *

الأساس الثاني : تحديد معنى المال والمنافع ، بما يتفق والأساس الأول :

مما لا ريب فيه أن المنافع ـــ سواء ما تمثل منها في أعيان أو أمور اعتبارية ـــ هي مناط تعامل الناس بعضهم مع بعض ، ومحور الحركات الاقتصادية كلها .

ولكن من الذي يقرر معنى المنفعة في الأشياء التي يتم التعامل بها بمقتضى ذلك ؟ لا شك أن الدور الأكبر في هذا الصدد إنما هو للنفوس وأهوائها ، فهي التي تحاول أن تسبق العقول والأفكار إلى تحديد معنى المنافع وتعيين مصادرها .

غير أن مقتضى الأساس الأول الذي فرغنا من بيانه ، أن تؤخذ صلاحية هذه المبادرة من النفوس والأهواء ، وأن نحيل التعريف بالمنافع وأنواعها إلى مصدر أو مقياس آخر يتفق والوظيفة التي أنيطت بالإنسان في حياته الدنيوية هذه ، والتي أجملها الفاطر الحكيم بقوله عز وجل ﴿ هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها ﴾ . هود : ٦١ .

إذن ، ما هو المال وما هي المنفعة التي يعتدّ بها في مقياس الشريعة الإسلامية ؟

يطلق المال شرعاً ، ويراد به ما هو أعم من المنفعة . إذ هو : كل ما يمكن أن يتملكه الإنسان وينتفع به بشكل ما على الوجه المعتاد . أو هو : كل ما فيه منفعة مباحة إلا لحاجة أو ضرورة . أو هو : كل ما لَهُ قيمةٌ يباع بها وإن قلّت ، ويلزم متلفه بها ، وما لا يطرحه الناس ، مثل الفلس ونحوه[1] .

والمراد بالمنافع ما يقصد لذاته ، وتتحقق الاستفادة من جوهره ، كالمطعم والملْبس والمأوى وغيرها ، سواء أكانت أعياناً محسوسة ، أو معاني مجردة .

وكلمة المال تشمل ـــ عند أكثر الفقهاء ـــ هذه المنافع الذاتية وثمراتها . ومعلوم أن الثمن (وهو النقدان وما يقوم في أسواق التداول) لا يقصد لذاته ولا تتحقق المنفعة بجوهره . وإنما هو ميزان يكشف عن مقدار التعادل في تبادل المنافع .

---

(١) أنظر هذه التعاريف في حاشية ابن عابدين : ٤ ص ٣ ، والإقناع : ٢ ص ٥٩ والأشباه والنظائر للسيوطي ص ٢٥٨ .

وإذن فكل منفعة جوهرية تسمى مالاً[1] ولكن ليس كل ما يسمى مالاً ذا منفعة ذاتية . إذا النقود والأوراق المالية أموال ، مع أنها لا تنطوي على منفعة ذاتية .

بيد أن اللغة وإن أدخلت في مفهوم المال كل ما يمكن أن ينتفع به منفعة يُعتدّ بها عرفاً ، إلا أن الشريعة الإسلامية لم تعط (المال) هذا المعنى الواسع . بل أخرجت من مفهوم المال ـــ وربما من معنى المنفعةِ الحقيقية أيضاً ـــ كل ما قد يستهوي النفس وتتطلبه الأهواء ، قفزاً فوق مقتضى الوظيفة التي أقام الله الإنسان عليها في هذه الحياة .

فالميتة والخنزير والدم والخمر واللهو الذي أطبقت عليه موجبات التحريم ، والنجاسات العينية ، لا يدخل شيء منها في مسمى المال شرعاً ، لأن وجه الانتفاع منها غير معتدّ به في حكم الشريعة الإسلامية . ونظراً إلى أن الإسلام يربّي الإنسان منذ أول الطريق على أن يمارس أسباب معاشه بدافع وظيفي ، لا بسائق من التعشق أو النهم النفسي ، فإن كل مالا يتفق مع قانون المصالح الشرعية وسلم الأولويات فيها ، ملغى من الاعتبار ، وإن استمرأته النفوس ورأت أنه صالح ومفيد . ومن ثم فلا بدّ من أن تسقط عنه صفة المالية في حكم الشارع عز وجل .

ويترتب على ذلك أن أمثال هذه الأعيان ، أو ربما المعاني الاعتبارية في بعض الأحيان ، لا تصلح أن تكون محور تجارة وأساس ارتزاق ، ولا تأخذ العقود المنوطة بها صفة صحة ولا حلّ .

غير أن ثمة استثناء هاما من هذه القاعدة العامة ، لا بدّ من لفت النظر إليه . وهو ما إذا تعامل المسلمون مع غيرهم من أهل الكتاب . فقد ذهب الجمهور ـــ اعتماداً على ما تبيّن لهم من أدلة الكتاب والسنة ـــ إلى أن أهل الكتاب لا يُلزمون بأحكام الشريعة الإسلامية التي يتدينون بخلافها ، مما هو ثابت ، بزعمهم ، في ديانتهم ، بل يجب على المسلمين عند التعامل معهم ، أن يتركوهم لمعتقداتهم التي يخالفون بموجبها

---

(١) لا مجال هنا للتحقيق في أن المنافع المعنوية التي لا تتجسد في أعيان ، هل تدخل في تعريف المال . ومن المعلوم أن بين الفقهاء خلافاًفي ذلك .

أحكام الشريعة الإسلامية ، كشرب الخمر والانتفاع ببعض الأعيان النجسة ونحو ذلك ، وإن كنا نجزم بأنهم ليسوا على حق فيما يعتقدون .

وبناء على ذلك ، فإنه لا يجوز للمسلم أن يتلف خمراً ، مثلاً ، لكتابي غير حربي ، أو أن يغتصبها منه ، وإذا أتلفها فهو ضامن يجب عليه أن يعطيه قيمتها المتعارف عليها . ذلك لأن الخمر مالٌ في اعتقاده . ولما كنا ملزمين باحترام معتقدات أهل الذمة في نطاق التعامل ، فقد وجب الضمان على المتلف حماية لحق الذمي ، وهو مذهب أكثر الفقهاء[1] .

وهكذا فإن مصدراً كبيراً للثروة المادية والتنمية الاقتصادية ، في نظر الاقتصاديين الماديين يشطب عليه ويلغى من الاعتبار في حكم الشريعة الإسلامية .

ذلك لإن الثروة المادية في مقياس الاقتصاد الإسلامي ليس هدفاً مقدساً لذاته ، كما هو الحال في المذاهب الاقتصادية الأخرى . وإنما هو سلّم يجب أن يُنصب ويُستعمل لبلوغ هدف آخر أقام الله حياة الإنسان على أساسه .

* * *

الأساس الثالث : الملكية الفردية حق فطريّ للإنسان لا يجوز استلابه :

فطرية هذا الحق ، وأصالته في كيان الإنسان ، أصبح من الحديث المكرر المحفوظ . وقد تجلّت دلائل هذا الحق الإنساني بين سائر الشعوب والأمم في هذا العصر ، كما لم تتجل في أيّ عصر آخر . ولا تكاد تجد خلافاً بين علماء النفس في أن الإنسان نزاع منذ ولادته إلى التملك ، وأن هذه الرغبة الأصيلة لديه هدف بحدّ ذاته ، وليست وسيلة إلى غاية أخرى .

وأكبر دليل على ذلك ، أن المولود الصغير لا يكاد يستدبر أشهراً من عمره ،

---

(١) هذا هو مذهب المالكية والحنفية . أما الشافعية والحنابلة ، فقالوا هم الآخرون بحرمة غصب الخمر ونحوها من الذمي . وبوجوب ردّ المغصوب إليه إن كان باقياً ، ولكنهم لم يقولوا بضمان القيمة عند التلف أنظر المغني لابن قدامة : ٥/٢٤٨ ، ومغني المحتاج ٢/٢٨٥ ، والهداية للمرغيناني : ٤/١٦ .

حتى تتفتح لديه طبيعة حب تحيز الأشياء والإستيلاء عليها . فإذا غدا طفلاً يمشي ، وجدته يملأ جيوبه بهنات وتوافه مختلفة يفاخر بها أقرانه . حتى إذا شبّ عن الطوق وبدأ عقله بالنضج ، تحولت رغبته عن تلك التفاهات إلى الدراهم والمتمولات المفيدة ! ..

إن هذه الطبيعة في كل أطوارها ، طبيعة أصيلة واحدة . وهي ليست وسيلة إلى غاية سواها كالطعام والشراب مثلاً . وإنما هي فطرة مستقلة بنفسها ، تبحث عن إشباع ذاتها دون أي قصد إلى غاية أخرى .

فلو أن إنساناً توفر لديه المطعم والمشرب والملبس والمأوى على أتم وجه ، ثم لم تشعر نفسه بأنه يمتلك شيئاً تسيطر عليه وتستطيع التصرف به ، فإنه يظل متعطشاً غاية التعطش إلى هذا الذي ظلت نفسه تائقة إليه .

ونظراً إلى أن هذا الدين إنما يمثل ، بعقائده وأحكامه ، الفطرة الإنسانية الأصيلة ، كما هو ثابت ومعروف ، فقد راعى هذه الفطرة الأصيلة على هذا النحو ، فحمى حق الملكية الفردية ورعاه ، لا لهدف معين ، بل لذات هذا الحق نفسه . أي فالملكية الفردية في حكم الشريعة الإسلامية ، حق للإنسان لمجرد أن يشبع بذلك غريزته ويحقق فطرته .

ويتجلى هذا القصد من سياسة الإقتصاد الإسلامي ، بوضوح تام ، إذا تأملنا في الأحكام التي شرعها الله تعالى لحماية النموذج الصغير للمجتمع ، وهو الأسرة . فمن المعروف أن الله ألزم الزوج بكل أنواع النفقة للزوجة ، من طعام وشراب وكساء ومأوى مناسب ، بل خادم أيضاً إن كان وضعها يقتضي ذلك . وهذا يعني أن الزوجة مكفية من كل الجوانب . ولكن الله عز وجل أوجب لها مع ذلك مهراً على الزواج ، يملّكها إياه لكي تستقلّ به ، تتصرف به كما تشاء .

فما الحكمة من ذلك ؟ ما الحكمة من أن يفرض الإسلام على الزوج لزوجته مالاً يضعه في جيبها تفعل به ما تشاء ، ثم يفرض عليه لها ، بالإضافة إلى ذلك ، كل ما تحتاج إليه من وجوه النفقات ؟

الحكمة هي أن الإنفاق عليهما قد يسد عوزها وحاجتها ، ولكنه لا يشبع

غريزتها الإنسانية المعتزّة التي تتطلب الشعور بالامتلاك .. فهذه الغريزة إنما يشبعها المهر بحيث تصبح مالكة له يقع تحت مطلق سلطانها وتصرفها ، وتستقلّ بإنفاقه في الوجه الذي تشاء .

ولعلّ في كلمة « نحلة » من قوله عز وجل : ﴿ وآتوا النساء صدُقاتهن نحلة ﴾ أبين إشارة إلى هذه الحكمة التي نتحدث عنها .

وهكذا يتبين لنا بجلاء أن الشريعة الإسلامية تحمي ملكية الفرد وترعاها ، بسبب أن الفطرة الإنسانية نزاعة إليها متعلقة بها ، وإنما جاء الإسلام ليشدّ من أزر الفطرة الإنسانية ويحقق رغباتها صافيةً عن كدورات الزغل والأهواء الجانحة ووساوس الشياطين المختلفة والمتنوعة .

وتتجلى هذه الحماية لحق الملكية الفردية ، في جلّ أحكام المعاملات المالية ، المبسوطة في كتب الفقه ، وهي أحكام معروفة لا داعي إلى ذكرها أو الاستشهاد بها .

غير أن علينا أن نلاحظ هنا (خلافاً لما يتوهمه كثير من الناس) أن الشريعة الإسلامية تغذي بهذه الحماية للملكية الفردية حق المجتمع الإنساني ذاته . إذ إن رعاية حقوق الفرد على وجه سليم إنما تؤول إلى إقامة بنيان مجتمع سليم فالأمر متداخل ومتلازم ، كالتداخل والتلازم اللذين تراهما بين الكل وأجزائه .

إذن ، فلا يرد في هذا المجال التقابل الذي يورده كثير من الباحثين عندما يقارنون بين ما يسمونه حق الفرد وحق الجماعة ، ثم يتساءلون : أيهما يغلِّب الإسلام في أحكامه المالية ، حق الفرد أم حق الجماعة ؟ كأن الحقّين أمران منفصلان بينهما برزخ لا يتلاقيان .

على أن الإسلام ، وقد رعى حق الملكية الفردية ، وحماه بحصن من أحكامه الكثيرة والمتنوعة ، أخضع هذا الحق كما أخضع غيره لميزان العدل ؛ وأبرزُ ما يحققه هذا الميزان الإلهي في هذا الصدد الأساس الرابع الذي آن أن ننتقل إلى الحديث عنه .

الأساس الرابع : الحدّ الفاصل بين طرفي الملكية الخاصة والملكية العامة :

والمراد هنا بالملكية العامة ، ما لم تتبين فيه أسباب تملك فرد واحد له ، من دون سائر الناس . فيكون عندئذ مملوكاً للناس جميعاً ، يشتركون معاً في استغلاله والاستفادة منه . وذلك نظراً إلى ما يقتضيه قوله تعالى : ﴿ هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ﴾ .

وقد درج كثير من الباحثين على اتباع المنهج الذي يسلكه أصحاب بعض المذاهب الاقتصادية المعاصرة ، في هذا الموضوع . فيقررون أن كل ما كانت حاجة المجتمع إليه شديدة ، فملكيته عامة تشرف الدولة على رعايتها وتنسيق سبل الاستفادة العامة عن طريقها . وكل ما لم تمس الحاجة الاجتماعية إليه ، تبقى ملكيته خاصة بالأفراد .

والواقع أن هذا الميزان في التفريق بين الملكيتين غير معروف في الفقه الإسلامي . بل هو ميزان اعتباري لا يدعمه منطق ولا يتراءى له واقع عملي . ذلك لأن حاجة المجتمع إلى شيء ما ، ليست منفكة عن حاجة الفرد إليه . بل إن المجتمع لم يصبح شديد الحاجة إليه إلا لشدة احتياج أفراده إليه . وهل المجتمع إلا المفرد المتكرر ؟ فإذا قلنا مثلاً : إن المواد التموينية الأولى ، من المواد التي تشتد حاجة المجتمع إليها ، فإن هذا لا يعني شيئاً أكثر من أن كل فرد فيه لا يكاد يستغني عنها في يوم من الأيام .

وهذا الواقع هو بعينه واحد من أهم أسباب رعاية الملكية الفردية وحمايتها ، بالإضافة إلى السبب الأول وهو إشباع الفطرة الإنسانية .

نعم ، إن الأمر في هذه الحال ، يتطلب رقابة صارمة ، كي لا يتعسف أحد من هؤلاء الأفراد في التصرف بما يملك ، بحيث يعود تصرفه بالضرر على الآخرين . وهذا ما قد تكفلت الشريعة الإسلامية برعايته والاهتمام به ، من خلال أساس آخر سنتحدث عنه فيما بعد .

إذن ، فما هو الميزان الذي ينهض عليه قانون التفريق بين الملكية الفردية والملكية العامة في الشريعة الإسلامية ؟

يتلخص بيان هذا الميزان في أنّ عموم ما يسمى مالاً في الاصطلاح الإسلامي ينقسم إلى قسمين :

أما أحدهما فيتمثل في كل ما تحقق صفة المالية فيه عن طريق عمل قام به الإنسان ، كالصناعة والزراعة ، بحيث لولا يد الصنعة التي امتدت إليه بالتصنيع ونحوه ، لما كان مالاً يُنتفع به ويتداوله الناس فيما بينهم .

أما القسم الثاني فيتمثل في كل ما لم تتدخل فيه يد الصنعة البشرية ، لإيجاد القيمة المالية له . بل هو في أصل تكوينه الرباني معدود من الأموال المتداولة التي ينتفع بها الناس ، وإن كان ليد الصنعة البشرية من تأثير فيه ، فلا يزيد على أن يكون تهذيباً أو تطويراً أو تحسيناً .

إذا تبيّن هذا فإنا نقول :

أما القسم الأول ، فملكيته فردية ، ومدارها على اليد التي صنعت أو زرعت أو عملت حتى جعلت من ذلك الشيء مالاً يتداوله الناس ويجنون منه الفائدة المباشرة .

والحكمة من جعل ملكيتها فرديةً ، واضحة ، وهي أن هذا القسم من الثروات إنما أصبح شيئاً ذا قيمة ، يقال له مال ينتفع منه بشكل آني ومباشر ، بسبب جهود الأيدي التي قامت بنسجه أو تصنيعه أو زراعته . ومن الظلم البين أن نساوي بين هذه الأيدي التي تعبت وكلّت ، وبين أيد أخرى لم تتعب بها ولم تبذل أيّ جهد ، فنجعل الكل في استحقاق تملك هذه الثروات سواء بدون تفريق .

إن كلاً من ميزان العدالة والوضع الفطري ، يقتضي أن تناط ملكية هذه الأموال بمدى التعب والجهد المبذولين في استخراجها وتحضيرها . وسيكون من نتائج رعاية هذا المبدأ تنشيط حوافز التسابق على طريق الجد والسعي إلى إقامة الصناعات واستصلاح الأراضي وإبداع القيم المالية من أشياء لم تكن لها قيمة ولا فائدة .

وأما القسم الثاني فملكيته عامة ، يتساوى الناس جميعاً في حق الانتفاع به وحق امتلاكهم له .

والتعليل الطبيعي لهذا الحكم واضح أيضاً ، فإن استيلاء يد خاصة على ثروة مالية أنعم الله بها على الناس دون أن يكون لأيّ يد بشرية فضل إيجادها ، إنما يعني أفضلية المستولي على غيره بسبب من الأسباب المرجحة ، هذا بالإضافة إلى أنه لا يوجد أي سبب يجعل فرداً من الناس أولى من الآخر بتملك ثروة مالية لم يكن له ولغيره فضل خلقها وإيجادها .

ويدخل في هذا القسم الماء والكلأ والأحراش والمعادن التي ترى على ظاهر الأرض ، أو التي تستخرج من باطنها . ومثل ذلك ما كان يسمى بالقار ، وهو البترول ، بكل أقسامه ومراحل مشتقاته . على أن ثمة خلافاً وتفصيلاً يتعلق بما استخرج من باطن الأرض ، واستنفدت في ذلك جهود شخصية . وسنذكره بعد قليل .

أما الدليل على الملكية العامة في هذا القسم ، فأحاديث كثيرة صحت عن رسول الله ﷺ . منها ما رواه أحمد وأبو داود عن رجل من الصحابة قال غزوت مع النبي ﷺ فسمعته يقول : « الناس شركاء في ثلاثة : الكلأ والماء والنار » . وروى ابن ماجة عن أبي هريرة مرفوعاً : « ثلاث لا يمنعن : الكلأ والماء والنار » وقد أضاف النبي عليه الصلاة والسلام إلى هذه الثلاثة : في حديث آخر ، الملح . فقد روى أبو داود أن رجلاً سأل رسول الله ﷺ : « يا رسول الله ، ما الشيء الذي لا يجوز منعه ؟ فقال : الماء . قال وماذا ؟ قال : الكلأ . قال وماذا ؟ قال : الملح » .

والأحاديث الواردة في هذا الموضوع تدلّ ، كما ذكر الشراح ، على أن المقصود بالحكم ليس هذه الأربعة فحسب . وإنما هي نماذج لجميع الثروات الكامنة في باطن الأرض ، أو الموجودة على ظاهرها ، وحكمها جميعاً واحد ، وهو أن ملكيتها مشاع للجميع ، لا يجوز لأحد أن يتحجر شيئاً منها للتجارة أو الاستثمار ، بل لا يجوز بيع ما فضل عن حاجة المحتاج إلى شيء منها .

ويتحدث الفقهاء ـــ بصدد تأكيد هذا الحكم ـــ عما لو وجد ماء عام أو نحوه في بستان لرجل ، فأقبل الناس يريدون الاستفادة من ذلك الماء ، وكان لا بدّ أن يجتازوا

أرض الرجل ويمرّوا عليها ، هل يجوز لهم ذلك ؟ وهل عليهم أن يستأذنوا صاحب البستان في العبور ؟

والأكثر على أنه يجوز عبور الأرض ، ولا حاجة إلى الإستئذان ، إذ لا فائدة منه ، لأنه ليس لصاحب الأرض أن يمنعهم من العبور ، بل يجب عليه تمكينهم ، لأن في أرضه مالاً هو مملوك للناس جميعاً ، والطريق إليه ليس بيتاً مسكوناً ، حتى تقوم الموانع في سبيل الوصول إلى ذلك المال[1] .

ويدلّ على هذا الحكم دلالة واضحة قول الله تعالى : ﴿ ليس عليكم جناح أن تدخلوا بيوتاً غير مسكونة فيها متاع لكم ﴾ النور : ٢٩ .

وينص الإمام الشافعي على أن سائر المعادن الجامدة والسيالة وغيرها ، إذا ظهر منها شيئ على وجه الأرض ، فإنّ لها حكم الماء والكلأ ، إذ هي شبيهة بها في مناط الحكم الذي استدعى مشاعية امتلاكها . يقول في الأم : « ومثل هذا كلُّ عين ظاهرة ، كنفط وقار = « زفت » أو كبريت أو مومياء أو حجارة ظاهرة في غير ملك لأحد ، فليس لأحد أن يتحجرها دون غيره ، ولا لسلطان أن يمنعها لنفسه من هذا شيئاً ، ولو منعه له السلطان كان ظالماً »[2] .

وقال الإمام النووي في كتابه المنهاج :

« المعدن الظاهر ، وهو ما يخرج بلا علاج ، كنفط وكبريت وقار ومومياء ، وأحجار رحى ،لا يملك بالإحياء ولا يثبت فيه اختصاص بتحجر ولا إقطاع »[3] .

ومن الجلي أن الشبه القائم بين الأموال الأربعة التي عدها النبي ﷺ وهذه الأموال الأخرى ، إنما يتمثل في أنها جميعاً أموال لم تتدخل يد الصنعة البشرية في إيجادها وإعطائها القيمة المالية .

وهذا متفق عليه عند الأئمة وفقهاء المذاهب الأربعة فيما نعلم .

---

(١) انظر سبل السلام للصنعاني : ١٣٢/٣ .

(٢) الأم ج ٢٦٦/٣ باب إحياء الموات .

(٣) مغني المحتاج بشرح المنهاج للإمام النووي : ٣٧٢/٢ .

ولكن وقع خلاف في الأموال الذاتية الكامنة في باطن الأرض ، والنفط ونحوه ، هل ينزّل استخراجها وبذل الجهد والمال في سبيل تحضيرها ، منزلة تصنيعها ، فتصبح بسبب ذلك ملكاً لمن بذل هذا الجهد ..، أم إنها لا تخضع لهذا الحكم من أجل هذا السبب ، وتبقى ملكيتها عامة كما هو الأصل ؟

ذهب الأئمة الثلاثة : الشافعي وأحمد أبو حنيفة ، إلى أن من أحيا أرضاً ميتة ، فظهر في باطنها معدن أو نحوه ، تملكه ، نظراً إلى أن معالجة استخراج ذلك المعدن وتقديم ما قد يحتاج إليه من نفقة ينزلان منزلة الصنع والإيجاد . ثم يُنظر ، فإن كان زكوياً وجب إخراج خمسه فور استخراجه . ولكن ما هو الزكوي ؟ وهل يعطى الخمس لمصارف الزكاة الثمانية ، أم لمصالح المسلمين عامة ؟ في ذلك بحث مفصل وخلافٌ بين الأئمة ، لا مجال للخوض فيه مفصلاً في هذا المقام . غير أني أقول هنا باختصار : لعل الراجح ، بناء على مقتضى الأدلة ، أن الخمس يصرف في مصالح المسلمين عامة ، ولا يختص به الأصناف الثمانية .

وتفرد الإمام مالك ، فذهب إلى أن هذه الأموال وإن استخرجت من باطن الأرض ، بجهد ونفقة ، فإنها تظلّ أموالاً عامة لا يجوز أن يتحجرها أحد لنفسه ولو كان إماماً ، قال في الشرح الصغير :

« وحكم المعدن مطلقاً ، سواء كان معدن عين أو غيره ، للإمام أن يقطعه لمن شاء من المسلمين ، أو يجعله في بيت المال لمنافعهم ، لا لنفسه » .

وقال الصاوي معلقاً على قوله : يقطعه لمن شاء من المسلمين : « أي يعطيه لمن يعمل فيه بنفسه مدّة من الزمن ، أو مدّة حياة المقطَع ، (بفتح الطاء)[١] .

وإنما أراد الصاوي أن يلفت بتعليقه هذا ، النظر إلى أن الإمام لا يملك أن يملّك هذه الأموال لأحد من الناس بخصوصه .

أقول : وإذا جاز لي أن أجتهد في ترجيح أقرب هذين القولين إلى القاعدة المتفق

---

(١) أنظر الشرح الصغير مع حاشية الصاوي ١/٦٥٠ ، طبعة دار المعارف بمصر .

عليها أساساً ، في التفريق بين الملكية الخاصة والملكية العامة ، فلعل ما ذهب إليه المالكية هو الأقرب والأوفق مع القاعدة . ذلك لأن نفقات الجهد الذي يستنفد في استخراج الثروات الكامنة في باطن الأرض ، لا تساوي مهما كثرت فوائد استملاك تلك الثروات . هذا بالإضافة إلى أن وضع المستخرج ، يده عليها ، من دون بقية الناس مثار لفتنة ، وموجب لطمع من يرى أن له حقاً في الاستفادة من هذه الثروات ، كما قال فقهاء المالكية عند استدلالهم على هذا الذي ذهبوا إليه .

وهكذا ، فإن هذه القاعدة وضعت الحدّ الفاصل بين الثروات التي تخضع للملكية الخاصة ، والتي تكون ملكيتها عامة .

إلا أن نوعاً واحداً من الثروات ، يتردد أمره بين كلا هذين النوعين ، إذ لم تتمحّض فيه موجبات الملكية الخاصة ولا العامة ؛ ألا وهو الأرض . فإنها من حيث هي ، ينبغي أن تكون من الممتلكات العامة ، لأنها موجودة بإيجاد الله ، لم تتدخل يد صانعة في إيجادها وإعطائها القيمة المالية . ولكنها من حيث الفائدة المباشرة التي تجنى منها ، عارية عنها ، حتى يأتي من يستصلحها فيزرعها ويرعاها . فتُنبت بتلك الرعاية الإنسانية ما يسمى مالاً في الحقيقة من الحبوب والفواكه والخضر وغيرها . وإذن ، فلولا الأيدي المستصلحة الزراعة أو المنشئة البانية ، لسقطت القيمة المالية من الأرض من حيث هي أرض .

فنظراً إلى هذه الصفة الخاصة التي تتميز بها الأرض عن سائر الممتلكات الأخرى ، نظمت الشريعة الإسلامية لامتلاكها أحكاماً خاصة بها ، يتمثل بعضها في أحكام تأجيرها ، ويتمثل جلّها وأهمها فيما يسمى بإحياء الموات .

وخلاصة الحكم في ذلك أن ملكية الأرض لا تتحقق إلا بإحيائها . أي فالأرض الموات التي لم تستصلح بعد ، لا تنسب ملكيتها إلى أحد بخصوصه أياً كان .

ولكن إذا جاء من وضع يده عليها أو على جزء منها ، فإنّ على الدولة أن تمهله ثلاث سنوات ، بدءاً من ذلك التاريخ ، ليستصلحها ويحولها إلى ثروة ذات فائدة

مباشرة . فإن هو حقق ذلك خلال تلك المدة ، امتلكها ملكاً تاماً ، وتحولت الأرض بذلك من الملكية العامة إلى الخاصة ..

وفي ذلك يقول رسول الله ﷺ : « من أحيا أرضاً ميتة فهي له »[1] وفي رواية البخاري عن عائشة : « من عمّر أرضاً ليست لأحد فهو أحقّ بها » .

ولا فرق في الأرض الموات بين أن تكون منسوبة إلى فرد من الناس أو قبيلة بخصوصها أو أن لا تكون منسوبة إلى أحد ، أي فنسبتها إلى أناس بخصوصهم مهما كانت قديمة تشهد لها الأجيال لا تجعلها مملوكة لهم .

ذكر الشافعي في الأم أن رسول الله ﷺ حينما هاجر إلى المدينة ، أقطع الناس أراضي لجعلها دوراً . فقال حيٌّ من بني زهرة ــ وكانت بعض تلك الأراضي تنسب إليهم ــ نكِّبْ عنا ابن أم عبد ، أي أبعده عنا ، والمقصود به عبد اللهبن مسعود . فقال لهم رسول الله ﷺ : فلم ابتعثني اللهإذن ، إن اللهلا يقدّس أمة لا يؤخذ للضعيف فيها حق .

قال الشافعي : فاستدللنا بذلك على أن الأرض وإن كانت منسوبة إلى حيّ بأعيانهم ، فهي ليست ملكاً لهم كملك ما أحيوه ، إذ إن أراضي المدينة كلها ، بعامرها ومواتها ، منسوبة إلى الأوس والخزرج ومن معهم[2] .

ثم إن هذه الخلاصة الوجيزة عن الأرض وكيفية امتلاكها ، تتضمن تفصيلات كثيرة وهامة ، لا مجال للخوض فيها في هذا المقام .

الأساس الخامس : مصادر الملكية الخاصة :

تتلخص مصادر الملكية الخاصة في الأسباب التالية :

١ ــ إحراز المباحات

---

(١) رواه بهذا اللفظ أحمد والنسائي وأبو داود .

(٢) الأم : ٢٦٨/٣ و٢٦٩ .

٢ ـ التولّد من المملوك

٣ ـ العقود

٤ ـ الخلفية

ولسنا هنا بصدد تعريف كل من هذه المصادر الأربعة ، وما تنطوي عليه من قيود وأحكام . فإن ذلك يقحمنا في جزئيات فقهية لسنا الآن بمعرض الحديث عنها .

غير أنني ألفت النظر إلى أنني آثرت التعبير بكلمة « الخلفية » على كلمة « الإرث » متبعاً في ذلك طريقة الأستاذ الجليل الشيخ مصطفى الزرقا في كتابه المدخل الفقهي العام .

ذلك لأن كلمة « الخلفية » أشمل دلالة وأدق مضموناً من كلمة « الإرث » التي آثر التعبير بها آخرون ، إذ يدخل في الخلفية حلول شخص في التملك محلّ آخر ، وهو الإرث ، ويدخل أيضاً حلول شيء مكان شيء في نطاق الالتزام ، كسائر أنواع التضمينات والتعويضات .

والمهمّ أن نستخلص من التأمل في هذه المصادر أبرز ما تمتاز به سياسة التعامل بالأموال في الشريعة الإسلامية ، وهي المبادئ التالية :

المبدأ الأول : أن دوران الملكية بين الناس ، لا يتم في حال من الأحوال ، إلا على أساس الربط المستمر بين المنفعة والقيمة ، فلن تجد في المصادر المعترف بها للملكية ، مصدراً يجعل ملكية القيمة تتنامى منفصلة عن المنفعة . فالقيمة المجردة لا يمكن أن تلد قيمة إضافية في نطاق التمليك ، في نظام الشريعة الإسلامية ، بل هو المبدأ المتفق عليه نظرياً ، عند جلّ علماء الإقتصاد .

ذلك لإن القيمة ليست ـ كما قلنا ـ أكثر من مقياس اعتباري يكشف عن درجة العدالة المتبعة في تبادل المنافع . فإذا انفصلت القيمة عن جوهر المنفعة ، فإن ازديادها الذاتي (أعني القيمة) يصبح كالعجلة التي أفلتت من السيارة ، ثم راحت تدرج في الأرض كما تشاء .

إذن فلا يمكن للعمليات الربوية ، أياً كان نوعها ، أن تكون مصدراً مقبولاً للملكية في نظام الشريعة الإسلامية . كيف ، وهي مخالفة لأوضح مقتضيات القواعد والأصول الإقتصادية العامة[1] .

ومن المعلوم أن الربا المحرم لذاته إنما هو رباالنسيئة ، وهو المعنيّ بقوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين . فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله ، وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تَظلمون ولا تُظلمون ﴾ البقرة : ٢٧٨ ـــ ٢٧٩ .

أما ربا الفضل بأنواعه المختلفة ، فإنما حرم سداً لما قد يكون فيه من سبيل إلى ربا النسيئة ولذلك يطلق كثير من الفقهاء على كثير من أنواع ربا الفضل اسم : الذرائع الربوية وهذا ليس من شأنه أن يخفف من حرمة ربا الفضل ، كيف وقد صحت في حرمته أحاديث كثيرة وصحيحة . جلّ ما في الأمر أن هذا النوع من الربا ، مما حرم لغيره .

قد يقول من قامت بذهنه لوثة من التصور الماركسي لمعنى الإنتاج وفائض الإنتاج : ولكن التاجر الذي يبيع سلعة للمشتري ، يبيعها عادة بأكثر مما اشتراها . إذاً ينبغي أن يكون فرق ما بين قيمة الشراء والبيع من قبيل القيمة التي تولدت من القيمة ، إذ لا يقابلها ـــ أي القيمة الزائدة ـــ من المنفعة إلا هذه السلعة ذاتها التي اشتراها ثم باعها بعينها بثمن أكثر ، فينبغي أن يكون موقف الشريعة الإسلامية من هذه القيمة الزائدة ، كموقفها من ربا النسيئة ، في الحظر والتحريم . ومن المعلوم أن هذه الزيادة هي ما عبر عنه ماركس في كتابه « رأس المال » بفائض القيمة ، وأطال الحديث عنه ، وشنّ عليه حرباً لاهبة .

والجواب : أن قيمة المنفعة المستفادة من السلعة ، لا تتمثل فيما تنطوي عليه السلعة بحدّ ذاتها من وجوه المنافع المنبثقة منها فقط ، بل يضاف إلى هذه القيمة

---

(١) انظر بحث « النقود » في كتاب خطوط رئيسية في الاقتصاد الإسلامي لمحمود أبو السعود ص ٢١ فما بعد .

اعتبارات أخرى ، كقلة العرض وكثرته ، وكالجهد الذي يبذله التاجر في جلبها وتيسير عرضها ، أو الصانع في تصنيعها . إن مما لا ريب فيه أنها جهود تحمَّلها التاجر عن المستهلك ، فلا بدّ لها من تعويض ، تماماً كالتعويض الذي يتقاضاه العامل مقابل جهوده التي قد لا تتمثل في إبداع لعين المنفعة ، بل في مجرد نقل للبضاعة من مكان إلى آخر . إذن فالزيادة التي يبيع بها التاجر السلعة هي في مقابل ذلك الجهد الذي وفّره على المستهلك[1] .

نعم ، قد يتجاوز التاجر ما يقتضيه هذا التقابل ؛ وعندئذ يجب على الدولة أن تحدد الأرباح وتراقب الأسعار ، طبقاً لأحكام شرعية معروفة في معالجة هذا الأمر .

المبدأ الثاني : لن تجد بين مصادر الإمتلاك في الشريعة الإسلامية ، مصادرة المال ممن ملكه بطريق شرعي سليم ، أياً كان سبب المصادرة والاستلاب .

وعلى هذا ، فإن المعاقبة بأخذ المال ، من وجهة نظر الشريعة الإسلامية ، لا يجوز أن تكون على وجه الاستملاك . نعم يجوز ذلك على وجه الإتلاف إن اقتضى السبب ذلك ، كما يجوز على وجه الحجز إلى حين .

أما إن عرضت مصلحة عامة اقتضت نقل الملكية من صاحبها ، وتحويلها إلى تلك الجهة العامة ، فذلك شيء آخر لا علاقة له بالمعاقبة بأخذ المال ، بل هو إجراء مدني بحت يُنظَر إلى موقف الشريعة الإسلامية منه ، من خلال مدى الحاجة أو الضرورة التي تستدعي هذا الإجراء . .

فإن وصلت المصلحة التي تستدعي ذلك إلى حدّ الضرورة ، جاز الإعتماد عليها في نقل الملكية الفردية لمقتضيات المصلحة العامة . مثاله التملك بموجب حق الشفعة ، وتملك الأرض التي اقتضت الضرورة أن تبني مسجداً أو مشفى أو يشّق منها طريق لا مناص منه . وعلى كلٍ فإن شيئاً من ذلك لا يجوز أن يتم إلا في مقابل تعويض كامل

---

(١) انظر تفصيل هذا البحث في كتاب « نقض أوهام المادية الجدلية » فصل ، تناقضات غير جدلية ، لكاتب هذا البحث .

طبقاً لما يسمى بقيمة المثل ، فهو من قبيل العقود الجبرية التي تقوم على شروط ومواصفات معروفة في أماكنها من المراجع الفقهية .

غير أن هذا شيء ، والمعاقبة أو التعزير بأخذ المال — امتلاكاً — شيء آخر . فهذا الثاني لا وجه للقول به في الشريعة الإسلامية .

لعل بعض الباحثين يتوهم أن القول به سائغ شرعاً ، ولعله يحتج لذلك بكلام ذكره ابن القيم في كتابه : الطرق الحكمية .

والحقيقة أنه قد يقع بعض الباحثين أثناء دراسة هذه المسألة في بعض اللبس ، إذ يختلط عليهم وجه بآخر في هذا الباب .

إن الذي نبه ابن القيم ، وغيره من الفقهاء ، إلى جوازه ، في هذا الموضوع ، هو المعاقبة بإتلاف المال في جناية أو جنحة متعلقة بالمال ، كمن غش لبناً ، فأراقه عليه الحاكم ، وكمن بنى داراً لإقامة لهو محرّم فهدّمها الحاكم ... إلخ .

ولكن هل يجوز للحاكم (شرعاً) أن يعاقب إنساناً على اقتراف جريمة لا علاقة لها بالمال ، بأخذ غرامة مالية منه ، وتمليكها لبيت مال المسلمين أو لجهة أو لشخص ما ؟

إن مقتضى نصوص الفقهاء على اختلاف مذاهبهم الفقهية ، ومقتضى القواعد الفقهية العامة ، أنّ هذه العقوبة غير سائغة ولا جائزة . ولنستعرض بعضاً من كلام الفقهاء أولاً :

قال الدسوقي : في حاشيته على الشرح الكبير ، تعليقاً على قول الدرديري « وقد يكون التعزير بغير ذلك » : « أي كإتلافه لما يملكه ، كإراقة اللبن إن كان يسيراً ولا يجوز التعزير بأخذ المال إجماعاً . وما روي عن الإمام أبي يوسف صاحب أبي حنيفة من أنه يجوز للسلطان التعزير بأخذ المال ، فمعناه ، كما قال البزازي ، من أئمة الحنفية ، أن يمسك المال عنده مدّة لينزجر ثم يعيده إليه ، لا أن يأخذه لنفسه أو لبيت المال ، كما

يتوهم الظلمة ، إذ لا يجوز أخذ مال مسلم بغير سبب شرعي ، أي كشراء أو هبة »[1] .

وقال ابن قدامة في المغني : « والتعزير يكون بالضرب والحبس والتوبيخ ، ولايجوز قطع شيء منه ولا أخذ ماله ، لأن الشرع لم يرد بشيء من ذلك ، من أحد يقتدى به »[2] .

أما القواعد الفقهية والأصول الاقتصادية العامة ، فهي الأخرى ترفض هذا النوع من الاستملاك . ولنوجز بيان ذلك في هذه الأسطر .

١ ــ العقوبة بأخذ المال امتلاكاً ، إنما تعني نقل ملكية المال الذي وقعت العقوبة به ، من يدٍ إلى أخرى . وسواء أكانت هذه اليد الأخرى يد الدولة أو يد فرد من الناس ، فلا بدّ من أن تكون حيازتها لهذا المال بسبب من أسباب التملك الشرعي الصحيح ، وواضح أنها لاتدخل في واحدة منها . فلاهي من قبيل إحراز المباحات ولا العقود ، ولاالخلفية ولا التولد من المملوك ولا الأعطيات أو الزكاة .

٢ ــ معنى العقوبة للجاني أو الجانح فيما تقرره الشريعة الإسلامية ، ويقرّ به علماء القانون ، حَمْلُ الجاني وغيره على الابتعاد عن مقارفة الجرائم ، بوسيلة من وسائل الإيلام أو التضييق ، بحيث تتكافأ مع ما اقترفه من اللذة أو الكسب غير المشروع . وإنما يتحقق ذلك إذا كانت العقوبة **إضراراً من كل وجه ، وبالنسبة إلى جميع الناس ،** ليتّحد موقفهم على اختلاف مستوياتهم ، من الجريمة ، كما تستوي آثار الجريمة وانعكاساتها الضارة بالنسبة إلى جميع الناس .

ولكن إذا وضعت الغرامة المالية امتلاكاً ، عقوبة معتمدة بين أنواع العقوبات الزجرية ، ضدّ الجريمة ، فإن الأمر يختلف عندئذ ... ذلك لأن أخذ المال من المعاقب امتلاكاً ، في الوقت الذي يكون زجراً وإضراراً بالنسبة للجاني ، يكون كسباً وفائدة بالنسة للشخص الذي امتلك هذه الغرامة المالية ، سواء أكان شخصاً معنوياً يتمثل في

---

(١) الشرح الكبير للدسوقي : ٣١٥/٤ .

(٢) المغني لابن قدامة ١٥٩/٩ ، وانظر المجموع للنووي : ٣٣٤/٥ .

الدولة أو شخصاً حقيقياً يتمثل في أحد الأفراد . وعندئذ تصبح تلك الجنايات التي استلزمت دفع هذه الغرامة استملاكاً ، ذات أثرين متعارضين في المجتمع بوقت واحد :

أحدهما المفسدة ، بالنسبة للمقترف ، ثانيهما الفائدة والمصلحة بالنسبة للمكتسب أو الممتلك . وهذه النتيجة المزدوجة تعدّ من أخطر مظاهر التناقض والاضطراب التي تهدد سلامة المجتمع ، كيف لا وقد غدت الجريمة في وقت واحد عنصر شر بالنسبة لمن أخذ منه المال ، وعنصر خير بالنسبة لمن دخل في حوزته هذا المال ؟!.. .

٣ ـــ إن النتيجة الطبيعية لهذا التناقض بين ثمرتي الجناية أو الجنحة ، تجعل الناس فرقاً يتربص بعضها ببعض ، لينتفع كل فريق بضرر الآخر ، ولا ينبغي أن نتصور أي شريحة أو فئة من المجتمع بريئة من إمكانية الوقوع في هذا الشرك .

المبدأ الثالث : أن التعامل المالي القائم على محور هذه المصادر المعتمدة في التملك ، تعاملٌ حرٌ أساسه الإرادة السليمة القائمة على الأهلية التامة . ولا يضيق من هذه الحرية إلا ضرورة اتباع القيود والشروط والضوابط التي أقامها الشارع تحقيقاً لميزان العدالة ، في نطاق التعامل المالي بكل وجوهه . ولا ريب أن هذه القيود والضوابط والشروط تشكل مصدر الرقابة التي تخولها الشريعةُ الإسلاميةُ للدولة . وهي رقابة ذات نطاق واسع وصلاحيات هامة .

غير أن من العسير تفصيل القول في بيان طبيعة هذه الرقابة وحدودها وآثارها ، في بحث كهذا البحث ، يراد منه وضع الخطوط العريضة للمبادئ العامة المتعلقة بالسياسة الاقتصادية في الشريعة الإسلامية .

الأساس السادس : التصرف في المملوك حق شرعي للمالك ، إذا لم يتعسف في استعمال حقه :

أذكّر بأنني قلت آنفاً : لا وجه في ميزان الشريعة الإسلامية للمقارنة والمقابلة بين كل من حق الفرد وحق الجماعة . إذ هما ليسا ـــ كما يتوهم البعض ـــ كفتين

متجاورتين ، بل هما عبارة عن كل وأجزاء لهذا الكل . وإنما يتقوم الكل ويتحقق بأجزائه ، وإنما تتحقق الأجزاء في نطاق الكل الذي يشملها .

فالمال الذي يملكه الفرد ، هو في الوقت ذاته ملك للجماعة ، ألا ترى إلى قوله عز وجل : ﴿ ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً ﴾ فنسب مال السفيه وهو فرد من الناس ، إلى الجماعة . وأهاب بهذه الجماعة أن تحافظ على المال الذي يملكه السفيه وأن ترعاه وتحميه من أسباب الضياع والتلف . لأنه في حقيقته مال الجماعة .

وهذا معنى قولنا : أن الملكية الفردية ذات وظيفة اجتماعية . وانطلاقاً من هذه الحقيقة ، فإن حرية تصرف المالك بماله مقيدة بما تقتضيه هذه الوظيفة الإجتماعية . فكل تصرف من الفرد المالك بما يملك تصرف سائغ ونافذ ، ما لم يتضمن إضراراً بالمجتمع ، فإن تضمن شيئاً من ذلك ، لم يعد ذلك التصرف سائغاً ، واقتضى الحد من حريته التي جرت إلى هذا الضرر .

تحت هذا المبدأ يدخل تحريم تبذير المالك لماله وتحريم الإسراف في وجوه الاستفادةمنه . والتبذير هو وضع المال أو صرفه في غير وجهه أصلاً ، كالمقامرة به ، وكإتلافه بدافع الرعونة أو الكبر . أما الإسراف فهو صرف المال فيما يزيد عن الحاجة والمصلحة ، ولو كان أصل الحاجة أو المصلحة مشروعاً . كمن يقدم طعاماً يكفي لمائة شخص إلى عشرة أشخاص ، ثم يتلف الباقي أو يتركه للضياع والفساد .

وتحت هذا المبدأ يدخل الحجر على السفهاء والغارمين ونحوهم . كما يدخل تحت هذا المبدأ ذاته تحريم الاحتكار ، وتشرع العقوبات المرسومة عليه .

ويدخل في نطاق هذا المبدأ حظر استيراد السلع والبضائع التي يضر استيرادها بالمصلحة الاقتصادية أو الأخلاقية ، إذا أقرت بذلك لجنة من الخبراء المخلصين الصادقين في أحكامهم .

هذا ، وإن الحديث عن القيود والأحكام التي تمنع المالك من التعسف في

استعمال حقه ، والضوابط التي تبرز معنى التعسف الممنوع ، حديث طويل الذيل يخرج بنا عن حدود ما رسمناه لهذا البحث ، وهو عرض الأصول العامة للسياسة الاقتصادية في الإسلام .

على أن جميع هذه التفصيلات المتعلقة بضوابط هذا التعسف والأحكام المترتبة عليه ، تدخل في صلاحيات ما قد يسمى بجهاز المراقبة ، الذي يعهد إليه بملاحقة سائر التصرفات الصادرة من المالك والحيلولة دون الخروج بها إلى أي شكل من أشكال التعسف المحظورة في الشرع .

فلنكتف من بيان الأسس العامة للاقتصاد الإسلامي بهذا القدر . على أن نتبع ذلك ببحثين مفصلين تدعو إليهما الحاجة في هذا العصر :

أولهما تحديد معنى ربا القرض وبيان حكمه .

ثانيهما بيع الاسم التجاري والحقوق المعنوية .

والله المستعان أن يوفقنا لمعرفة الحق ويهدينا إلى اتباعه والتمسك به .

رِبَا القَرْضِ وَحُكْمُهُ

ترجع أنواع الربا مهما كثرت ، إلى نوعين رئيسيين :

النوع الأول ربا ناشئ عن القرض

النوع الثاني ربا ناشئ عن مبادلة شيء بآخر أو بيع شيء بآخر .

ولعلك تسأل عن الفرق بين القرض والبيع ، أو بين القرض والمبادلة . إذن ، فلنحرر الفرق بينهما ، قبل المضيّ في بيان ما يتفرع عن كل من هذين النوعين :

في عملية القرض يتعلق حق المقرض بذمة المقترض ، دون أن يتمثل في أي بديل معيّن عن المال أو المتاع الذي أقرضه . أما في عملية المبادلة أو البيع ، فإن حق المبادل أو البائع يتعلق بعين مشاهدة أو مخصصة ، وتتحدد مسؤولية الطرف الآخر في تسليم هذه العين في الوقت المتفق عليه ؛ حتى لو التزم هذا الطرف الثاني تجاه الأول ، أن يعطيه بديلاً عنه من مماثل له أو متقوم به ، وألزم ذمته ، بذلك ، كان للطرف الأول أن لا يقبل ، لأن حقه قد تخصص وتحدد بشيء معيّن بذاته . وهذا الفرق ، مما لا نعلم خلافاً فيه بين أئمة الشريعة الإسلامية[1] .

فإذا تبين أهم مظاهر الفرق بين القرض والبيع ، فلنوضح الربا الناشئ عن كل منهما مع بيان حكمه :

أما الربا الناشئ عن القرض فله صورتان :

---

(١) انظر : كشاف القناع للبهوتي ٣١٣/٣ ، ومغني المحتاج للشربيني ١١٩/٢ ، وبدائع الصنائع للكاساني : ٣٩٤/٧ .

الصورة الأولى :

أن يقول المقترض للمقرض : أنظرني في الأجل ، أزدك في المال الذي لك علي ، ولا فرق ــ كما هو واضح ــ بين أن يتفق الطرفان على هذه الزيادة مقابل الأجل ابتداء أو يتفقا على ذلك فيما بعد .

فهذه الصورة من الترابي محرمة بالإجماع ، ولا نعلم أن خلافاً في ذلك ظهر بين العلماء في أي من القرون الخالية ، أللهم إلا ما ظهر في عصرنا هذا ، من بعض الاجتهادات والآراء الباطلة ، وسنعرض لها فيما بعد .

الصورة الثانية :

ما يعبّرون عنه بقولهم : « ضع وتعجّل » وهو هنا جار على العكس من الصورة الأولى ، وذلك بأن يقول المدين للدائن : ضع من الدين الذي لك عليّ ، أعجّل لك في الدفع .

وقد إختلف الفقهاء في حكم هذه الصورة : أجازها إبن عباس ، وتبعه في ذلك زفر . وحرّمها إبن عمر ومالك وأبو حنيفة والثوري ، وإختلف فيها قول الشافعي رحمه الله تعالى[1] . ولسنا هنا بصدد تفصيل الأدلة والأقوال في هذه الصورة التي يكفي أن نقول عن الحكم فيها بأنه حكم خلافي .

وأما الربا المحرّم الناشئ عن المبادلة أو البيع فيتلخص في النوعين التاليين :

النوع الأول : التفاضل في تبادل الأموال الربوية مطلقاً ، إذا كانت من جنس واحد .

النوع الثاني :النسيئة في تبادل الأموال الربوية مطلقاً ، أي سواء أكانت من جنس واحد أو جنسين مختلفين .

وعلى هذا ، فكل ما حرم التفاضل فيه بين البدلين ، حرمت فيه النسيئة أيضاً ،

---

(١) انظر بداية المجتهد لابن رشد : ٢/ص ١٢٨ وص ١٤٢ و١٤٣ .

ولكن ليس كل ما حرمت فيه النسيئة حرم في التفاضل أيضاً . إذ إن سبب حرمة النسيئة أعم من سبب حرمة التفاضل . ومن المعلوم أنه كلما وجد الأخص وجد في ضمنه الأعم ، دون العكس .

ولكن ماهي الأموال الربوية التي يجري فيها ربا الفضل أو النسيئة ؟

هي قسمان : قسم منهما منصوص عليه في الحديث الصحيح الثابت عن رسول الله ﷺ . ويندرج في هذا القسم ستة أنواع ، نص عليها رسول الله في حديث عبادة بن الصامت : ﴿ سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة والتمر بالتمر والبر بالبر والشعير بالشعير والملح بالملح ، إلا سواء بسواء عيناً بعين ، فمن زاد أو استزاد فقد أربى ﴾[1] .

أما القسم الثاني ، فما يمكن أن يقاس على كل من الذهب والفضة ، وعلى كل من المطعومات الأربعة التي ذكرها رسول الله ﷺ في حديثه هذا .

أما القسم الأول الذي شمل الأعيان الستة التي نصّ عليها رسول الله ﷺ ، فقد أجمع المسلمون على تحريم الربا فيه ، طبقاً للبيان الذي ذكرناه .

وأما القسم الثاني ، وهو ما يمكن أن يقاس علي هذه الأعيان الستة ، فقد اختلفوا فيه بسبب اختلافهم في فهم علة الربا في هذه الأصناف المنصوص عليها : هل علة الربا في الذهب والفضة مطلق الثمنية أم جوهرية الأثمان ، أو ما يعبر عنه برؤوس الأثمان ؟.. وهل علة الربا في الأصناف الأربعة الأخرى ، الاقتيات وقابلية الادخار ، أم مجرد الطعم ، أم الخضوع لوحدة الكيل أو الوزن ؟

جرى في ذلك خلاف كبير ومعروف بين الفقهاء ، ومن ثم وقع خلاف في تحديد الربويات التي ينبغي أن تقاس على الأصناف الستة التي نص عليها رسول الله ﷺ .

---

(١) انظر تفسير القرطبي : ٣٥٨/٣ ، وتفسير الإمام الرازي : ٥٢٩/٢ ، وحاشية الصاوي على الجلالين : ١٣٢/١ ، وحاشية الشيخ زادة على تفسير البيضاوي .

ولسنا هنا بصدد الخوض في الربا المنبثق من المبادلة أو البيع ، وهو ما يسمى بربا الفضل وربا النسيئة ، كما أنه لا يعنينا الخوض في تحديد علة الربا في الأعيان المنصوص عليها وكل ما قد يجري فيه الربا بناء على ذلك .

وإنما حديثنا هنا محصور في الربا المنبثق عن القرض ، وهو ما يسمونه بربا الجاهلية ، أو ما يعبرون عنه بشعار « أنظرني أزدك » .

ربا القرض محرّم بالإجماع :

لا أذكر أن حكماً شرعياً أطبق عليه إجماع الفقهاء منذ عصر النبوبة إلى ما قبل قرن واحد من الزمن ، كحرمة ربا القرض ، إذا استثنينا إجماع الأمة على الأحكام الشرعية المعروفة من الدين بالضرورة .

فما هو المستند الذي رسَّخ الإجماعَ على هذا الحكم وثبته طوال هذه القرون كلها ؟

مستنده القرآن أولاً والحديث الصحيح الثابت عن رسول الله ثانياً .

أما القرآن : فالآيات التي تبدأ بقول اللهعز وجل : ﴿ الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ... ﴾ إلى قوله عز وجل : ﴿ ... وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم ، لا تظلمون ولا تظلمون ﴾ البقرة الآيات : ٢٧٥ إلى ٢٧٩ .

ومهما أصغينا إلى كلام المفسرين والفقهاء ، منذ صدر الإسلام إلى يومنا هذا ، فإنا لا نجد في شيء من أقوالهم ما يعكر وجه الاستدلال بهذه الآيات على حرمة ربا القرض ، حتى جاء في عصرنا اليوم من اصطنع الشبه في الاستدلال بها ، وتكلف استثارة مظاهر الغموض في وجه الدلالة فيها ، بل زعم أن « الربا » في الآية من نوع المجمل ، فهي لا تنحطّ على أيّ معنى بيّن يمكن الآخذ به ، بل زعم أن في سلف هذه الأمة من قال ذلك .

وهذا الذي يذهب إليه اليوم بعض الناس لا يعدو أن يكون جهلاً أو تجاهلاً ، وسنوضح ذلك فيما يلي :

أولاً ــ كلمة « الربا » في هذه الآيات ، لها معنى لغوي هو الزيادة وتتفرع عنه معان شتى بعضها يدخل في المحرمات ، والبعض منها يبقى على أصل الحل ، ولها معنى شرعي يتمثل في كل من ربا القرض ، وربا النسيئة ، وربا الفضل في الأصناف الستة المنصوص عليها ، وما قد قيس عليها .

فإلى أي المعنيين تصرف كلمة « الربا » في هذه الآيات ؟

من المتفق عليه في بحث الدلالات من قواعد تفسير النصوص = (أصول الفقه) أن الكلمة في مثل هذه الحال تصرف إلى الحقيقة الشرعية ، ولا يجوز تفسيرها بالحقيقة اللغوية .

وبهذا نعلم ، أن شيئاً من المعاني اللغوية لكلمة « الربا » لا يجوز أن يتسرب إلى المعنى المقصود بها في هذه الآيات . وبهذا نكون قد أغلقنا السبيل الأول الذي يتخذه بعض الناس لدعوى أن الكلمة مجملة .

ثانياً ــ من المعروف أن « أل » في كلمة « الربا » للعهد(١) ، أي للعهد الذهني والربا المعهود هو المعروف والمعمول به عند العرب ، وهو ما عرّفناه بربا القرض ، والمعبر عنه بقولهم : أنظرني في أزدك .

ثم يضاف إلى هذا المعنى المعهود ما حرّمه رسول الله ﷺ من البيوع والمبادلات الربوية ، وهي التي سبق بيانها في المقدمة .

فهذا هو مجمل المعنى الشرعي المراد بكلمة « الربا » في الآيات .

ثم إن انطباق الكلمة على المعهود والمعروف من عمل العرب في الجاهلية ، واضح لا غموض فيه ، وهو محلّ إجماع من العلماء جميعاً . وربا الجاهلية معروف لدى

---

(١) أحكام القرآن : ٢٤٣/١ .

العرب جميعاً وكيف لا يكون معروفاً ، وهو شأنهم وديدنهم وطبع مألوف في معاملاتهم وتجارتهم ؟

يقول أبو بكر بن العربي عند تفسيره لهذه الآيات :

« فإن قيل أنكرتم الإجمال في الآية . وما أوردتموه من البيان والشروط ، هو بيان ما لم يكن في الآية مبيَّناً ، ولا يوجد عنها من القول ظاهراً — قلنا : هذا سؤال من لم يحضر ما مضى من القول ، ولا ألقى إليه السمع وهو شهيد . وقد توضح في مسائل الكلام أن جميع ما أحلّ الله لهم أو حرّم عليهم كان معلوماً عندهم ، لأنّ الخطاب جاء فيه بلسانهم فقد أطلق لهم حلّ ما كانوا يفعلونه من بيع وتجارة ، ويعلمونه . وحرّم عليهم الربا وكانوا يفعلونه ، وحرّم عليهم أكل المال الباطل وقد كانوا يفعلونه ويعلمونه ويتسامحون فيه . ثم إن الله سبحانه وتعالى أوحى إلى رسوله ﷺ أن يلقي إليهم زيادة فيما كان عندهم من عقد أو عوض لم يكن عندهم جائزاً ، فألقى إليهم وجوه الربا المحرمة في كل مقتات وثمن الأشياء مع الجنس متفاضلاً وألحق به بيع الرطب بالتمر والعنب بالزبيب والبيع والسلف ... »[1] .

وقال القرطبي في تفسيره لقوله تعالى : « ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا ... » : أي قالوا إنما الزيادات عند حلول الأجل آخراً كمثل أصل الثمن في أول العقد . وذلك أن العرب كانت لا تعرف إلا ذلك . فكانت إذا حلَّ دينها قالت للغريم : إما أن تقضي وإما أن تربي ، أي تزيد في الدين ، فحرم الله سبحانه ذلك وردّ عليهم قولهم ، بقوله الحق : ﴿ وأحل الله البيع وحرّم الربا ﴾ ، وأوضح أن الأجل إذا حلّ ولم يكن عنده ما يؤدي ، أُنْظِرَ إلى الميسرة . وهذا الربا هو الذي نسخه رسول الله ﷺ بقوله يوم عرفة : « ألا إن كل ربا موضوع ، وإن أول ربا أضعه ربانا ربا العباس بن عبد المطلب فإنه موضوع كله »[2] .

ولا نريد أن نطيل في النقول ، وحسبك أن تعلم أن كل من فصّل القول في

---

(١) أحكام القرآن للقرطبي : ٣/٣٥٦ .

(٢) أحكام القرآن للجصاص ١/٥٥١ و٥٥٢ .

تفسير المراد بالربا في هذه الآيات ، قرر بيقين أن كلمة « الربا » هذه تنطبق أول ما تنطبق ، وبما لا يدع مجالاً للريب ، على الربا الذي كان معروفاً ومتعاملاً به في الجاهلية . ومن أبرز الأدلة على ذلك اتفاقهم على أن « الـ » هنا للعهد الذهني .

إذن ، فما مصدر هذا اللغط الذي يقوم ويقعد به بعض من يكتب عن الربا اليوم ، ومن أين لهم أن « الربا » في هذه الآيات مجمل ، وأنه من أشكل المشكلات في الشريعة الإسلامية ؟ .

مصدر هذا اللغط ، والمتكأ الوحيد في دعوى الإجمال في هذه الكلمة ، محصور ومحدّد في كيفية انطباقها أو مدى انطباقها على العقود الربوية الأخرى التي نصّ عليها رسول الله ﷺ .

فقد علمت أن رسول الله ﷺ حذر من ربا الفضل والنسيئة في مبادلة الأصناف الستة بعضها ببعض ، عندما تكون من جنس واحد ، وحذر من ربا النسيئة في مبادلتها عندما تكون من أجناس مختلفة .

والإشكال الذي استشعره بعض العلماء هو : هل هذه العقود الربوية الداخلة في هذه الأصناف مشمولة بالتحريم والقصد في كلمة الربا الواردة في القرآن . وإذا كانت مشمولة وواردة ، فهل التحريم خاص بهذه الأصناف الستة أم يشمل غيرها بمقتضى تتبع العلة القياسية ؟ وإذا كان الأمر كذلك فما هي العلة القياسية المعتمدة ؟

وقد ظهر هذا الاستشكال في عهد مبكر ، فقد ظهر في عصر الصحابة أنفسهم ، وسبب ذلك أن الربا المعروف والمألوف آنذاك عندهم هو ربا القرض . بل إن هذه المعاوضات أو المبايعات الأخرى ، مهما تفنّن فيها الأطراف المتبايعة ، لم تكن داخلة عندهم في اسم الربا .

ومن مظاهر اسشكال بعض الصحابة لهذا الانطباق ، ما هو معروف من أن ابن عباس رضي الله عنه كان لا يحرم إلا ربا القرض ، لما هو ثابت من انطباق النص القرآني عليه يقيناً ، وكان يجيز ربا النقد والمطعومات ، حتى قال له أبو سعيد الخدري :

شهدت ما لم تشهد أو سمعت من رسول الله ما لم تسمع . ثم روى أنه رجع إلى القول بتحريم ذلك ، ولعله الصحيح[١] .

وقد ورد في صحيح مسلم وغيره ما وقع لعبادة بن الصامت مع معاوية بن أبي سفيان ، من إنكار معاوية لحرمة الربا في مبادلة النقد بمثله ، فأعلن عبادة على الناس ما سمعه من رسول الله ﷺ ، وروى لهم حديث : « الذهب بالذهب والفضة بالفضة ....إلخ » وبلغ ذلك معاوية فقام خطيباً وقال : « ألا ما بال رجال يتحدثون عن رسول الله ﷺ أحاديث كنا نشهده ونصحبه فلم نسمعها منه ؟.. فقام عبادة وأعاد القصة ، وقال : لنحدثن بما سمعنا من رسول الله ﷺ ، وإن كره معاوية »[٢] .

فالذين تحدثوا عن الإشكال أو الإجمال في كلمة « الربا » في القرآن ، إنما نظروا إلى مدى علاقة هذه الكلمة بهذه العقود الربوية التي وقع فيها جدل بين الصحابة ، وتوقفت ضوابطها على قدر كبير من الاجتهاد . ولم يقل أحد منهم بوجود أي إجمال أو إشكال في انطباق الربا في القرآن على ربا القرض المعروف في الجاهلية ، وهو الجزء الذي لا إشكال فيه في دلالة النص القرآني .

ولعل الجصاص من خير من أوضح هذا المعنى وحقق فيه ، واليك ما يقول في ذلك :

« وهو ــ أي الربا ــ في الشرع يقع على معان لم يكن الاسم موضوعاً لها في اللغة . ويدل عليه أن النبي ﷺ سمى النساء رباً في حديث أسامة بن زيد ، فقال : إنما الربا في النسيئة ، وقال عمر بن الخطاب إن من الربا أبواباً لا تخفى ، منها السلم في السن ، يعني الحيوان ، وقال عمر أيضاً : إن آية الربا من آخر ما نزل من القرآن ، وإن النبي ﷺ قبض قبل أن يبيّنه لنا ، فدعوا الربا والريبة ، فثبت بذلك أن الربا قد صار اسماً شرعياً ، لأنه لو كان باقياً على حكمه في أصل اللغة لما خفي على عمر ، لأنه كان عالماً بأسماء اللغة ، لأنه من أهلها . ويدلّ عليه أن العرب لم تكن تعرف بيع الذهب

---

(١) انظر تفصيل ذلك في الجامع لأحكام القرطبي : ٣/٣٥٠ .

(٢) ملخصاً عن صحيح مسلم ج ٥ ص٤٣ باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً .

بالذهب والفضة بالفضة نساء رباً ، وهو رباً في الشرع . وإذا كان ذلك على ما وصفنا صار بمنزلة سائر الأسماء المجملة المفتقرة إلى بيان ، وهي الأسماء المنقولة من اللغة إلى الشرع ، لمعان لم يكن الاسم موضوعاً لها في اللغة ، نحو الصلاة والصوم والزكاة ، فهو مفتقر إلى البيـان . ولا يصح الاستدلال بعمومه في تحريم شيء من العقود ، إلا فيما قامت دلالته أنه مسمى في الشرع بذلك . وقد بيّن النبي ﷺ كثيراً من مراد الله بالآية نصاً وتوقيفاً ومنه ما بيّنه دليلاً . فلم يخل مراد اللهمن أن يكون معلوماً عند أهل العـلم بالتوقيف والاستدلال . والربا الذي كانت العرب تعرفه وتفعله إنما كان قرض الدراهم والدنانير إلى أجل بزيادة على مقدار ما استقرض ، على ما يتراضون به . ولم يكونوا يعرفون البيع بالنقد إذا كان متفاضلاً من جنس واحد » .

ثم قال : « فأبطل الله تعالى الربا الذي كانوا يتعاملون به ، وأبطل ضروباً أُخَرَ من البياعات وسماها رباً ، فانتظم قوله تعالى : ﴿ وحرم الربا ﴾ تحريم جميعها لشمول الاسم عليها من طرق الشرائع ، ولم يكن تعاملهم بالربا إلا على الوجه الذي ذكرنا ، من قرض دنانير أو دراهم إلى أجل مع شرط الزيادة . واسم الربا في الشرع يعتوره معانٍ أحدها الربا الذي كان عليـه أهل الجاهلية ، والثاني التفاضـل في الجنس الواحد من المكيل والموزون على قول أصحابنا »[1] ثم أخذ الجصاص يتحدث عن العلة الربوية في هذا المعنى الثاني للربا ، وأوضح خلاف العلماء في ذلك .

أقول : ولا يخفى على من يتأمل في كلام الجصاص الذي ذكرناه بطوله ، أنه ينبه إلى أن مدلول كلمة (الربا) في القرآن ذو شطرين اثنين ، أحدهما داخل في مدلول الكلمة قطعاً ، وهو ما عناه بقوله : « إلا فيما قامت دلالته على أنه مسمى في الشرع بذلك » وهو الربا الذي قال إن العرب كانت تعرفه . وثانيهما يحتاج إلى بيان من السنة في دخوله أو عدم دخوله في مدلول الآية ، وهو البيوع أو المبادلات الربوية التي نص عليها حديث عبادة ، وعلل الجصاص وجه الإشكال في انطباق النص القرآني عليها

---

(١) أحكام القرآن للجصاص ١/٥٥١ و٥٥٢ .

بقوله : « ولم يكونوا يعرفون البيع بالنقد إذا كا ن متفاضلاً من جنس واحد » أي لم يكونوا ليسمونه ربا ولم يكونوا يتصورون أنه كذلك .

فالإجمال الذي تحدث عنه بعض العلماء هنا ، إنما هو في مدى انطباق المدلول القرآني على المعاوضات الربوية التي جاءت بها السنة وفتحت باباً واسعاً للجدل في ضوابطها وحدودها . لا في انطباق الآيات على الربا الجاهلي ــ ربا القروض .

ولو كان مرادهم بالإجمال الإجمال المطلق الشامل لسائر جزيئات المعنى ، إذن كيف يقول الجصاص ، في معرض بيانه لهذا الإجمال ولفت النظر إليه : « فأبطل الله تعالى الربا الذي كانوا يتعاملون به .. » أي إذا كا ن اللفظ القرآني مجملاً إجمالاً كلياً مطبقاً ، فكيف يفهم منه إبطال الله تعالى للربا الجاهلي الذي كان العرب يتعاملون به ؟

فهذا هو الجصاص ، واحد من أبرز من تحدث عن الإجمال في لفظ الربا . وقد علمت أنه لم يقصد بذلك غموض دلالة اللفظة على الربا الجاهلي ، بل أكد ، كما رأيت ، في أكثر من موطن أن ربا الجاهلية ، أي ربا القرض ، مشمول يقيناً وبالاتفاق بدلالة « الربا » في الآيات القرآنية ، وأن هذه الحقيقة مفروغ منها . ولكن الغموض أو الإشكال قائم في مدى استيعاب هذه الكلمة للعقود الربوية الأخرى التي اتسع فيها مجال الخلاف والاجتهاد .

ولكن في الناس من إذا قرؤوا عبارة أو نصاً لأحد الأئمة ، التقطوا الكلمات التي تلوح لهم في داخل النص ، ككلمة « الإجمال » المتكررة في كلام الجصاص ، ثم حكموا بها حكماً شمولياً على النص كله ، دون مراعاة أي تحقيق في تسلسل الكلام واستيعاب جوانب البحث وتفصيل القول فيه .

هذا إن انطلقنا من حسن الظن بالقارئ وافتراض أن المشكلة تتمثل في الجهل وسطحية الفهم . ولكن الحقيقة أن في القراء من يتجاهلون لغاية ، أو يجمعون بين كل من الجهل والتجاهل ، ثم يتخذون منهما وسيلتين متضافرتين إلى غاية واحدة . وخير حوار مع هؤلاء الناس هو الدعاء لهم بالهداية والرشد .

وأما الدليل من الحديث فيتلخص في التالي :

أولاً ــ قول الرسول ﷺ في حجة الوداع « ألا وإن ربا الجاهلية موضوع ، وأول ربا أضع ربانا ، ربا العباس بن عبد المطلب ، فإنه موضوع »[1] .

ولا يشك أحد في أن الصحابة جميعاً كانوا يعلمون ربا العرب في الجاهلية ، وكانوا على بينة تامة من كيفية ممارسته ، ولم يكن فيهم من تلقى كلمة « ربا الجاهلية » هذه على أنها من نوع المبهم أو المجمل الذي يحتاج إلى شرح وبيان . كيف وإن العرف العربي الذائع المتمثل في ربا الشخصيات العربية المعروفة ، كالعباس بن عبد المطلب وغيره ، هو أبين تعريف به وتوضيح له ، إن سلمنا إن الكلمة في أصلها من نوع الغامض أو المبهم .

إذن ، فهذا الحديث نص صريح واضح الدلالة على أن ربا القرض الذي كانت العرب تمارسه في الجاهلية ، ربا محرم موضوع ، أي ملغى من الاعتبار . ولقد تلقاه الصحابة جميعاً بالفهم التام له والإدراك الصحيح للمضمون المقصود به . وهذا بقطع النظر عن النوعين الآخرين اللذين يندرجان في ربا البيوع والمبادلات .

ثانياً ــ جملة أحاديث صحيحة توضح أن بعض الصحابة ، ومنهم عبد الله بن عباس ، كانوا يتصورون أن الربا الذي حرمه الله إنما هو ربا الدين وحده ، ولنذكر بعضاً من هذه الأحاديث :

١ ــ ماروا‌ه الشيخان والنسائي والبيهقي في السنن ، من حديث أبي سعيد الخدري قال : الذهب بالذهب وزناً بوزن ، قال فلقيت ابن عباس فقلت : أرأيت ما تقول ، أشيئاً وجدته في كتاب الله أو سمعته من رسول الله ﷺ ؟ قال : ليس بشيء وجدته في كتاب الله أو سمعته من رسول الله ، ولكن أخبرني أسامة بن زيد أن رسول الله ﷺ قال : الربا في النسيئة ؛ أي في الدين .

٢ ــ ماروا‌ه الشيخان والبيهقي والنسائي عن ذكوان ، قال أرسلني أبو سعيد الخدري إلى ابن عباس ، قال : قل له في الصرف ، أسمعت من رسول الله ما لم نسمع أو قرأت

---

(١) رواه مسلم من حديث جابر ، ورواه أحمد والدارمي بألفاظ قريبة .

في كتاب الله ما لم نقرأ ؟ قال : بكلٍ لا أقول ، ولكن سمعت أسامة بن زيد يحدث أن رسول الله ﷺ قال : لا ربا إلا في الدين ، أو قال في النسيئة .

٣ ــ ما رواه مسلم وغيره من حديث أسامة بن زيد أن رسول الله ﷺ قال : الربا في النسيئة ، أي الدين ، ومثله ما رواه الشيخان عن سعيد بن المسيب ، قال حدثني أسامة بن زيد أنه سمع رسول الله ﷺ يقول : لا ربا إلا في النسيئة .

ومحل الشاهد الذي أوردنا هذه الأحاديث من أجله ، ليس في الجدل الذي شاع بين جمهور الصحابة وقلة آخرين منهم ، كابن عباس ومعاوية وأسامة بن زيد . حول حكم الربا في تبادل النقد والمطعومات ، فلسنا في صدد الحديث عن ذلك وليس ثمة من يثير هذه المسألة الفرعية من مسائل الربا .

إنما الشاهد يتمثل فيما تراه من اتفاق كلا الفريقين من الصحابة ، على أن حرمة ربا الدين شيء مسلّم به ، وعلى أنه الجذع الربوي الخطير الذي تتفرع عنه سائر الفروع والذرائع الربوية الأخرى[١] .

ثم إن هذه الأحاديث ، وغيرها من أمثالها ، تدلّ على أن المسائل الربوية التي اكتنفها الغموض عند بعض الصحابة ، ودار حولها النقاش ، هي هذه المسائل الجزئية أو الفرعية المندرجة في تبادل النقود والمطعومات ، أو المدّخرات ، أو المكيلات والموزونات ، على خلاف في ذلك . أما أساس هذه المسائل وينبوعها ، فواضح لم يكتنفه أيّ غموض ، مجمع على حكمه ابتداء دون مقدمات من جدل أو خلاف .

فاعجب ، بعد هذا ، لأناس يصطنعون اليوم ، مظاهر الغموض والإجمال ، في الأصل الأساسي البيّن لمعنى « الربا » والذي لم يكن يوماً ما مثار أيّ خلافٍ أو نقاش أو غموض فيه ، ألا وهو ربا القرض ، الذي هو ربا الجاهلية . ثم يمرّون غير عابئين ولا مستشكلين للمسائل الربوية الفرعية الأخرى التي كانت ولا تزال مثار البحث والنقاش ؛

---

(١) تلاحظ أننا لسنا مع من يفسر النسيئة في هذه الأحاديث الثلاثة بربا التبادل والبيوع ، بل الذي نراه أن المراد بالنسيئة ربا القرض . تدل على ذلك رواية : لا ربا إلا في النسيئة ، إذ لو كان المراد بالنسيئة ربا البيوع ، لكان مؤدى هذا الحصر أنه لا ربى في القروض .

سواء في فهم المعنى المراد ببعض النصوص المتعلقة بها ، أو في فهم حقيقة العلة الربوية التي ينبغي أن تكون أساساً للقياس بموجبها ! ...

ثالثاً ــ وبعد الذي تم إيضـاحه من دلالة السنـة الثـابتة الصحيحة ، على حرمة ربا القرض ، بل على أنه هو المراد أولاً في الأحاديث التي ذكرناها .. وبعد اليقين الذي انتهينا إليه من أن ربا القرض هذا هو المراد أولاً وبالذات ، بكلمة « الربا » كلما وردت في كتاب الله تعالى في الآيات التي تضمنت بيان تحريمه وخطورته والتحذير من التعامل به .. بعد كل هذا أيساورك شك في أن ربا القرض هذا داخل دخولاً أولياً قاطعاً ، في حديث رسول الله الذي يرويه مسلم والنسائي والترمذي وابن ماجه وغيرهم ، بطرق مختلفة ، من حديث علي وجابر وابن مسعود :

« لعن رسول الله ﷺ آكل الربا وموكله وشاهده وكاتبه »[1] ؟

وهل يسـاورك شك في أن الربا المراد بالحديث التالي هو ربا القرض هذا ؟ والحديث هو ما رواه أبو داود والنسائي وابن ماجة والبيهقي والحاكم في المستدرك ، من حديث أبي هريرة رضي الله عنـه أن رسـول الله ﷺ قال : « يأتي على الناس زمان يأكلون فيه الربا . قال فقيل له : الناس كلهم ؟! قال من لم يأكل منهم ناله من غباره .

فأي معنى يبقى لكلام رسول الله هذا ، إن صح ما يذهب إليه فريق من الناس اليوم من تسويغ ربا القرض والحكم بحلّه ، عندما يكون القرض لأهداف إنتاجية لا إستهلاكية ، أو عندما تكون نسبة الفائدة قليلة لا تزيد مثلاً على ٥٪ أو عندما تكون استعاضة عن فرق هبوط قيمة النقد ...الخ ؟

لا شك أن ما يذهب إليه هؤلاء الناس إن كان صحيحاً ، فكلام رسول الله إذن غير صحيح ، لأن جلّ الناس مبرؤون إذن ، من التورط في الربا ، أو من التعرض لغباره أيضاً . أما إن كان كلام رسول الله هو الصحيح ، فلا شك أن كلام هؤلاء الناس لغو وباطل .

---

(١) هذا اللفظ لمسلم والنسائي وابن ماجة والترمذي ، وروى النسائي هذا الحديث بطريق آخر بزيادة « والواشمة والمستوشمة للحسن ، ومانع الصدقة ، والمحلل والمحلَّل له » وفي سنده الحارث الأعور وهو ضعيف .

ترى أيّ الكلامين هو الصحيح ، كلام رسول الله ، أم كلام هؤلاء الناس ؟!..

اللهم إني أستغفرك من لغو هذه المقارنة ، التي ألجأتني إليها ضرورة تصوير الجنوح الصارخ الذي ينحطّ فيه هؤلاء الناس !..

هل ربا القرض مشمول بدلالة حديث ربا البيوع ؟

وأحاديث ربا البيوع كثيرة ، وأشهرها حديث عبادة بن الصامت الذي رواه مسلم : « سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة ..الخ وقد سبق ذكر هذا الحديث في أول هذا البحث .

فهل يمكن أن يكون ربا القرض مشمولاً بالنهي الوارد عن البيوع التي نصّ عليها هذا الحديث وأمثاله ؟

أخرج الدكتور رفيق المصري بحثاً بعنوان « ربا القروض وأدلة تحريمه » نشره مركز النشر العلمي بجامعة الملك عبد العزيز بجده . وقد ذهب فيه إلى أن ربا القرض يشمله النهي الوارد في حديث ربا البيوع .

ويؤكد ذلك بقوله : « فالربا ليس إلا متاجرة بالقروض والديون . وعليه فإن أحاديث ربا البيوع كافية في ذاتها لتحريم القروض الربوية ، سواء سماها أصحابها قروضاً أو بيوعاً ، ألا ترى هذه الأصناف الستة جميعاً من الأموال المثلية القابلة للقرض »[١] .

ويزيد الأمر بياناً من وجهة نظره ، فيوضح أن القرض إنما يختلف عن البيع عندما يكون إرفاقاً ، أي بعيداً عن الربا ، فإذا أصبح ربوياً تحوّل بذلك إلى بيع ، فيحرم القرض الربوي إذن بحديث ربا البيوع ويدخل في مضمونه[٢] .

والذي دفع الدكتور رفيق إلى هذا التصور — على ما يبدو — رغبته في الكشف عن دليل إضافي على حرمة ربا القرض ، عندما رأى أن في الناس اليوم من لا

---

(١) ربا القروض وأدلة تحريمه ص ١٤ .

(٢) المرجع ذاته ص ١٥ .

يرون النصوص القرآنية التي أتينا على ذكرها ، دالة بوضوح على حرمة ربا القرض ، وأن كلام رسول الله عن الربا وحرمته في حجة الوداع ، هو الآخر يكتنفه الغموض .

فهذا الدليل الإضافي ، بنظره ، يحلّ محل الأدلة الأخرى عند من لا يقتنع بها . ولكن هل حديث ربا البيوع يشمل فعلاً تحريم ربا القرض ؟

أذكرّ القارئ هنا ، بما كنت قد نبهتُ إليه من الفرق ، في أول هذا البحث ، بين القرض والبيع ، وقد قلنا إن الفرق بينهما يتلخص في أن حق المقرض يتعلق بذمة المقترض لا بأي متاع أو مال عينيّ عنده ؛ أما حق المشتري فيتعلق بعين مالية مشاهدة أو مخصصة . حتى إن البائع إذا التزم للمشتري أن يعطيه بديلاً مّا عنه من مماثل له أو متقوم به وألزم ذمته بذلك ، فإن للمشتري أن لايقبل ذلك . وهو فرق لا أعلم أي خلاف فيه بين الفقهاء كما سبق بيانه .

وإذا ثبت أن الأمر كذلك ، فهل لكون القرض ربوياً أو غير ربوي أيّ مدخل في التأثير على هذا الفرق ؟ أي هل اشتراط الزيادة في الإقراض يحيل العقد إلى عقد مبايعة ، فيتعلق حق المقرض عندئذ بعين متخصصة ، بدلاً من أن يتعلق بذمته ؟

لم يقل أحد من الفقهاء ، فيما نعلم ، أن القرض يتحول في هذه الحالة إلى بيع . نعم القرض في أصله عقد إرفاق . ولكن ليس معنى هذا أن الإرفاق داخل في قوام معنى القرض وركن ذاتي فيه ، بحيث إذا اختفى الإرفاق منه لم يعد العقد قرضاً . بل معنى ذلك أن الإرفاق حكم من أحكامه ، وقد تعتوره أحكام أخرى ، حسب ما قد يقترن به أو يؤدي إليه . فهو مندوب عندما يكون إرفاقاً بقصد تفريج كرب وإزالة عسر ، ومباح عندما لا يقصد المقرض شيئاً من ذلك ، ومحرم إن علم أنّ المقترض سينفق المال الذي يأخذه في معصية ، أو إن ألزمه المقرض بشرط زيادة .

فهذه أحكام متعددة ومتنوعة تعتور الإقراض . ومن الواضح أن اختلاف هذه الأحكام لا يخرج العقد عن كونه قرضاً ، إذ هي صفات تعتوره ، وليست ركناً أو أركاناً تدخل في قوام جوهره وذاتيته .

ألا ترى أننا نصنف الصلاة بأنها محرمة عندما تؤدى في أرض مغصوبة بدون

إذن صاحبها ، وأنها تكون مكروهة تحريماً بعد صلاة الصبح حتى تطلع الشمس ، وتكون مبرورة مأجورة عندما تؤدى بشروطها وآدابها . وهي في كل هذه الأحوال لا تخرج عن كونها صلاة .

وإذا كان الربا الذي نتحدث عنه ليس إلا متاجرة بالقروض والديون ، كما يقول الدكتور رفيق ، فإن هذه المتاجرة لا تجعل من القرض بيعاً ، ومن ثم فإن فرق ما بينهما يظل قائماً ، حتى في حالة المتاجرة بالقرض ، أو المتاجرة بالبيع . إذ إن كلاً منهما طريق مختلف عن الآخر في المتاجرة .

ومما يؤكد هذا الفرق الذي لا نعلم خلافاً فيه أن رسول الله ﷺ اشترط في حديث عبادة بن الصامت ، لصحة مبادلة الذهب بالذهب والفضة بالفضة أن تكون يداً بيد ؛ مع أن من المتفق عليه أنه يجوز أن يقرض الرجل صاحبه قدراً من الذهب إلى حين . فلماذا لم يشترط التقابض هنا واشترط التقابض هناك أي في حالة تبادل عين بعين ؟ الجواب : أن هذا الشرط كان معتبراً عندما كانت العملية عملية بيع أو استبدال ، أي عندما تعلق حق كل من الطرفين بعين مشاهدة أو مخصصة . ولم يعد معتبراً عندما تعلق الحق بالذمة . لا لأنه عقد إرفاق بل لأن الحق فيه متعلق بالذمة ، ومن هنا كان شرط التقابض ملغياً حتى في القرض الربوي ، أي إن الحرمة في القرض الربوي آتية من الزيادة الربوية فقط ، لا من الأجل الذي حال دون التقابض .

لا أشك أن الدكتور رفيق مشكور ومأجور ، إذ بحث عن دليل إضافي على حرمة ربا الدين ، غير أن سعيه هذا لن يحقق شيئاً مما يهدف إليه ، فإن الذين يصطنعون الغموض في دلالات النصوص القرآنية وفي حديث الرسول ﷺ في خطبة حجة الوداع ، سيجدون في هذا الاستدلال غموضاً طبيعياً أشد ، لا يحوجهم إلى تكلف ولا اصطناع .

* * *

شبهات مختلفة

هل القروض الاستهلاكية هي المقصودة وحدها بربا القروض ؟

هؤلاء الناس الذي يدّعون وجود غموض وإجمال في الأدلة التي تتحدث عن حرمة ربا القروض ، يتحولون عن هذه الدعوى ، في مجالس أخرى ، إلى دعوى ثانية ، هي أن الله عز وجل إنما حرم الربا في القرض الذي يحتاجه المقترض ليستهلكه في حاجاته المعيشية الأصلية لنفسه أو لأهله وأولاده . فأمّا ما يقترضه التجار وأصحاب رؤوس الأموال لتجاراتهم وأعمالهم الإنتاجية فإنّ الله لم يحرّمها ، والآيات والأحاديث الدالة على حرمة ربا الدين ، بمعزل عنها .

والشبهة التي يتمسكون بها هي أن القرض لما كان عقد إرفاق وتيسير على الناس ، في أصل مشروعيته وندب الشارع الناس إليه ، ناسب أن يكون بعيداً عن اشتراط الربا ، إذ من شأنه أن يفسد هذه الحكمة ، ويعود إليها بالنقض .

وإنما يكون القرض إرفاقاً بالمقترض ، إذا كان اقتراضه يعود بالتيسير عليه بعد عسر ، أي بحيث يستفيد المقترض من المال الذي اقترضه لحاجة من حاجاته الاستهلاكية التي يعود بها على نفسه أو على أهله وأولاده .

فأما التاجر الموسر الذي يقترض ليوسع من تجارته ، وليزيد من أرباحه ، فإن إقراض الناس له أبعد ما يكون عن معنى الإرفاق ، إذ إن هذا الإقراض له لا ينجيه من عسر ولا يخلصه من كرب ، كيف وهو غير معسر ولا مكروب !.. وإذا اختفى

الإرفاق الذي هو المانع من الربا ، فقد جاز للممنوع أن يعود ، وذلك طبقاً للقاعدة الفقهية القائلة : إذا ذهب المانع عاد الممنوع .

وربما استدل بعض هؤلاء الناس بدليل آخر ، هو المصلحة الداعية في هذا العصر إلى تنشيط الأعمال التجارية والصناعية التي لا يمكن لها أن تنشط إلا بالتعامل مع المصارف الربوية . وإذا تحققت المصلحة جاز لها أن تخصص النص الدال على حرمة الربا عموماً[١] .

ونقول في الجواب عن هذه الشبهة التي لا نشك أنها مصطنعة :

أولاً ــ من أين ثبت لهؤلاء الناس أن علة تحريم الربا هي تعارضها مع مقتضى الإرفِاق ؟ لو كان الأمر كذلك لكان امتناع المقرض عن الاستجابة للمقترض في إقراضه أشدّ حرمة من الربا ، لأن ذلك أشد تناقضاً مع الإرفاق . فهل من قائل بأن امتناع الإنسان عن أن يقرض صاحبه مالاً ، تورطٌ في محرم ؟

إن تحريم الشارع للربا ليس إلا تطبيقاً لقاعدة اقتصادية معروفة ، هي أن المال لا يولد من المال ، وإنما يولد المال من المنفعة يطرحها الإنسان في المجتمع . ولما كان التعامل بالربا استيلاداً للمال من المال ، أي على النقيض من هذا القانون الاقتصادي ، فقد اقتضت المصلحة التي هي محور أحكام الشريعة ، تحريمه ، وسدّ كل ذريعة إليه .

أما الإرفاق فوصية أخلاقية ، يُدعى الناس إلى أن يتعاملوا على أساسها ، من وراء هذا القانون الراسخ الذي لا مناص من اتباعه ، وجد الإرفاق أو لم يوجد .

ثانياً ــ ألم يكن الفقهاء من السلف ، بدءاً من عصر الصحابة ، أهلاً لأن يعلموا هذا الذي يقتضيه الإرفاق في القروض الاستهلاكية ، ثم لا يقتضيه في القروض الإنتاجية ، ليتنبهوا هم الآخرون إلى أن الربا محرم في القروض الاستهلاكية وحدها ؟ فهل سمع أحد ممن يحمل لواء هذه الشبهة أو من غيرهم أن في الفقهاء السابقين ، أياً

(١) من هؤلاء الناس الدكتور معروف الدواليبي الذي يرى في كتابه أصول الفقه أن المصلحة تخصص النص !!. وقد أصدر في السنوات الأخيرة نشرة خاصة يبيح فيها نسبة محددة من الفائدة الربوية ، مستدلاً بعدة أدلة ، هذا الدليل الذي نناقشه واحد منها ، وكلها أدلة باطلة كما سنجد .

كانوا وفي أي عصر وجدوا ، من فرّق بين القروض الإنتاجية والاستهلاكية فحرم الربا في الثانية وأباحها في الأولى ؟

ربما جاء من يقول : إن القروض الربوية في العصر الجاهلي وصدر الإسلام كانت كلها قروضاًاستهلاكية ، ولذلك حرم الشارع الربا فيها .

ولكني أقول : إنها لجهالة بالغة ، أو لَقِحِةٌ بالغة ممن يدّعي هذا الكلام أن يقول ذلك !.. كانت القروض العربية تبلغ عشرات الآلاف ، وربما تجاوز القرض الواحد مائة ألف درهم ، وكان المقرضون يتخذون من مراباتهم بهذه القروض تجارة رابحة كبرى . أفكانت هذه القروض الضخمة كلها معونة استهلاكية ضرورية لمعسرين ؟!.. ومتى كان الرجل البدوي الذي لا تكلفه معيشته ، مهما ارتفعت ، أكثر من بضعة دراهم ، يحتاج في معيشته الإستهلاكية هذه إلى عشرات الآلاف من الدراهم ، ومتى كان العربي البدوي في ذلك العصر يعيش هذه الحياة المترفة الباذخة ؟

كانت الأعمال التجارية ناشطة في الجاهلية وصدر الإسلام ، وكانت القوافل التجارية غادية رائحة ما بين الشمال والجنوب ، ولعل رأس المال التجاري هو الأساس الاقتصادي الوحيد أو الأول آنذاك . وما أكثر ما كانت هذه القوافل تقترض وتقرض .. بل محال أن تقوم تجارة مستمرة ناشطة دون اعتماد على قروض . وهل كان أصحاب رؤوس الأموال ، من بني عبد المطلب وأغنياء ثقيف ، وبني عمرو بن عوف ، وغيرهم إلّا مولين لهذه القروض ؟..

فكيف يصح بعد هذا لمثقف أن يأتي فيزعم أن القروض الربوية المعروفة في صدر الإسلام كانت كلها قروضاً استهلاكية ؟.. ومن هذا القارئ الساذج الذي يصدق هذا الكلام ليتصور أن الرجل العربي في العصر الجاهلي كان يسكن في قصر باذخ منيف ، وكان قيعان قصره هذا مملوءة بأدوات اللهو والترف التي تعج بها حضارة القرن العشرين ، مما يضطره أن يقترض بين الحين والآخر عشرات الآلاف من الدراهم ليسدّ بها عوزه وفاقته ؟!..

ثالثاً ـــ من المبادئ الفقهية المفروغ منها هذا المبدأ الذي نلخصه فيما يلي :

المصلحة التي تتراءى للباحث الفقهي لا تعدو واحدة من ثلاثة أقسام .

أ ـ مصلحة نص الشارع على مشروعية الأخذ بها ، فهذه داخلة ضمن سلطان النصوص ، كمصالح البيوع والرهن والشركات ..

ب ـ مصلحة نص الشارع على حكم جارٍ على وفقها ، فهذه داخلة في الأحكام القياسية الموصولة بالنصوص عن طريق العلة القياسية . كمصلحة قتل سائر الحيوانات الضارة في الحرم ، قياساً على الفواسق الخمسة التي أفتى رسول الله بقتلها في الحل والحرم .

جـ ـ مصلحة داخلة في عموم المقاصد الخمسة التي ثبت أنها محور أحكام الشريعة الإسلامية . ولكن لم يرد نصٌّ عليها بخصوصها ، ولم يأت أي حكم من الشارع على وفقها فهذه تسمى مصلحة مرسلة ، ومعنى مرسلة أي أنها طليقة عن أيِّ نص يؤيدها أو يعارضها كل ما في الأمر أنها مندرجة في عموم المقاصد الخمسة .

فهذه الأقسام الثلاثة من المصالح مرعية ومعتبرة من الشارع ، أوّلها تستوعبه النصوص ، وهو أقواها ، ثانيها يندرج في القياس ، وهو يأتي في الرتبة الثانية ، ثالثها ، يندرج في المصالح المرسلة ، وهو يأتي في الدرجة الثالثة والأخيرة .

فأمّا ما وراء ذلك ، فلا يعدو وأن يكون مصلحة موهومة باطلة ، وهي المصلحة التي جاء نص من الكتاب أو السنة بنقيضها ، وتسمى : مصلحة ملغاة .

مثال ذلك : تصور وجود مصلحة في خروج المرأة سافرة غير ملتزمة بالحجاب الذي أمرها الله به ، أو تصور وجود مصلحة في ترويج الميسر أو تيسير أسباب الفواحش ، أو تصور أي مصلحة في الأعمال الربوية المنصوص على تحريمها .

فهذه أمثلة لمصالح وهمية ، ومن ثم فهي ملغاة في ميزان الشريعة الإسلامية ، وذلك لمعارضة النصوص الشرعية لها ، فكيف يمكن القول باعتبارها وهي ملغيّة ، ثم كيف يمكن القول مع ذلك بنهوضها إلى تخصيص النصوص ، أي إلى الهيمنة عليها والتحكم بها ؟

وللدكتور الدواليبي رأي أو فهـم غريب ، قرأته له في كتابه المدخل إلى علم أصول الفقه . فهو يقرر فيه أن المصـالح المرسـلة تقوى على تخصيص النصوص التي تعـارضهـا ، سـواء كانت نصـوصـاً من القرآن أو من السنـة ، بل ينقـل ذلك عن المالكية [1] !..

ولا أدري كيف يسميها الدكتور الدواليبي مصالح **مرسلة** ، إذا كانت معارَضةً بنصوص في القرآن أو السنة ؟ وما الفرق المتبقي عندئذ بين **المرسلة** التي لا يعارضها ولا يؤيدها أي نصّ **والملغاة** التي سميت ملغاة لأن نصاً مّا قد عارضها ؟!..

أما نقله ذلك عن المالكية فأغرب وأعجب !..

الواقع أنه لا يوجد في فقه الإمام مالك ما يسمى بتخصيص المصلحة المرسلة ، للقرآن أو السنة . بل لا يُمكن أن يُتصور كيف تأتي المصلحة المرسلة مخالفة للكتاب أو السنة ، وهي مرسلة !.. إن من الوضوح بمكان أن هذه المخالفة تكون عندئذ إخلالاً بإرسالها .

أما تفصيل القول في براءة المالكية من هذه التهمة العجيبة الباطلة ، فشيء يطول ذكره ويخرجنا عما نحن بصدده في هذا البحث الوجيز المكثف . ولكني أحيل القارئ في الوقوف على تفصيل ذلك إلى كتابي « ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية » فصل الرد على من ظن أن مالكاً كان يخصص خبر الآحاد بالمصلحة ص ١٦٦ الطبعة الأخيرة .

وبقطع النظر عن هذا كله نقول :

أين هي المصلحة التي تدعو إلى التعامل بالربا في القروض الإنتاجية ؟

إن الله عز وجل لم يلغ مفسدة ظهرت للناس في صورة مصلحة ، إلا أقام في مكـانها مصـلحة حقيقية خالية عن الشوائب . وعندما ألغى الله عز وجل الربا من

---

(١) من هؤلاء النـاس الدكتور معروف الدواليبي الذي يرى في كتـابه أصـول الفقه أن المصـلحة تخصص النص !!. وقد أصدر في السنوات الأخيرة نشرة خاصة يبيح فيها نسبة محددة من الفائدة الربوية ، مستدلاً بعدة أدلة ، هذا الدليل الذي نناقشه واحد منها ، وكلها أدلة باطلة كما سنجد .

القروض ، أقام في مكانه عقد القراض أو ما يسمونه بالمضاربة ، إن للمقرض بموجب هذا العقد أن يشترط على المقترض الذي يتاجر بالقرض الذي أخذ منه ، أن يعطيه نسبة ، يتم الإتفاق عليها ، من الربح الذي يحققه المال الذي أقرضه إياه .

فهذه هي المصلحة الحقيقية ، لا تلك ، وبوسعك أن تعلم ذلك من خلال القواعد الاقتصادية والموازين الأخلاقية ، دونما حاجة إلى أي شرح أو تطويل .

هل الفائدة الربوية بديل شرعي عن تضخم النقد ؟

يرى الذين يسوغون ربا القروض ، أن من مؤيدات مشروعيته ، ما يتعرض له النقد من هبوط قيمته في أسواق التداول . فألف ليرة سورية تهبط قيمتها خلال عام مثلاً إلى تسعمائة أو أقل ، فإذا أخذ المقرض بعد عام من إقراضه هذا المبلغ ، مائة ليرة إضافية ، فهي في الحقيقة ليست إلا تعويضاً عن خسارة النقد ، وإن بدت في الظاهر فائدة زائدة .

والجواب عن هذه الشبهة ياتي من عدة جوانب :

الجانب الأول : أن القرض من حيث هو ، تعاون اخلاقي في ميزان الشريعة الإسلامية . ولا يكون التعاون كذلك إلا إذا قام على نوع من الإيثار . ولذلك كانت مثوبة الإقراض أجزل من مثوبة الصدقة ، كما ورد ذلك في الحديث الصحيح عن رسول الله ﷺ .

تلك هي نظرة الشريعة الإسلامية إلى الإقراض ، وهي مختلفة ، بحكم البداهة ، عن نظرة المجتمعات الغربية ونحوها . فاتخاذ النظرة الغربية المادية أساساً تقاس به أحكام الشريعة الإسلامية ، خطأ كبير في فهم الأسس والمنطلقات .

الجانب الثاني : أن الخسارة التي يتعرض لها المقرض ، بإقراضه ، ليست محصورة في هبوط قيمة النقد وحده ، بل ثمة خسارة أخرى ، هي أكثر احتمالاً ، مادام الأمر يوزن بهذا الميزان المادي الأناني وحده ، وهي أن المقرض عندما حجز نفسه عن المال

الذي أقرضه لغيره طوال المدة التي أقرضه خلالها ، فإنه خسر الأرباح التي كان بوسعه أن يجنيها من ذلك المال ، لو أبقاه في حوزته ، وأدخله ضمن مشاريعه وأعماله التجارية . وتلك هي بالضبط حجة المرابين ، بدءاً من اليهود الذين هم أول من روّجوا الربا في أسواق العالم إلى الذين جاؤوا فتبعوهم في ذلك ، من بعد .

فإذا جاز ، في ميزان الشرع ، أخذ الفائدة الربوية ، بدلاً عن هبوط قيمة النقد ، فلماذا لا يجوز أخذ هذه الفائدة ذاتها في ميزان الشرع أيضاً ، بدلاً من فوات فرصة الاستفادة من المبلغ الذي تم إقراضه ، خلال مدة الإقراض ؟

الجانب الثالث : أننا لو سلمنا بأن المقرض يتضرر من جراء إقراضه المال لمدة هبطت قيمته خلالها ، وبأنه ضرر مسلّم به شرعاً ، وبأنّ المسألة تخضع للقاعدة القائلة : لا ضرر ولا ضرار ، والقاعدة القائلة : الضرورات تبيح المحظورات ، والقائلة : الضرر يُزال ـــ لو سلّمنا بذلك كله ، فإن علاج ذلك لا يتم عن طريق الربا . ذلك لأن القاعدة الفقهية تقول أيضاً : الضرر لا يزال بمثله . وإذا كان رجوع المال إلى صاحبه المقرض صادف هبوطاً في قيمته عن يوم الإقراض ، فعاد من جراء ذلك ضرر على المقرض ، فإن معالجة هذا الضرر ، بفرض فائدة ربوية فيه على المقترض ، يعود بضرر أبلغ على المجتمع ونظامه الإقتصادي ، وسيرتد هذا الضرر أخيراً على الأفراد ، ومنهم شخص المقرض ذاته .

ذلك لأن هبوط قيمة النقد لا يعالج باستحصال كمية نقدية زائدة . وإنما يعالج بإعادة المواءمة بينه وبين المنفعة التي تطرح في المجتمع .

إننا لو طرحنا في السوق مزيداً من العملة الورقية كلما ازدادت قيمته هبوطاً ، لخلقنا بأيدينا تضخماً نقدياً يعود بأبلغ الضرر على المجتمع كله ، ونتيجة ذلك ، إن عاجلاً أو آجلاً ، أن يعود ذلك بالخسارة والضرر على الأفراد كلهم ، وفي مقدمتهم هذا الذي عالج التضخم بتضخم أشدّ منه وأخطر .

وإنما العلاج ، إن أبى المقرض بقرضه تقرباً إلى الله عز وجل ، ونيل مثوبة أبلغ من مثوبة الصدقة ، أن يقول للمقترض : أشركني معك في الربح الذي ستجنيه من وراء

هذا المال الذي تستقرضه مني ، ما دمت تأخذه ابتغاء ربح تجاري لا ابتغاء ضرورة معيشية .

فهذه الزيادة التي يتقاضاها المقرض ، لا تشكل أي خداع اقتصادي ، ولا تعقب أي تضخم نقدي ، ما دامت منوطة بمنفعة ينالها المجتمع ، بحيث لو خسرت الصفقة التجارية لم ينل المقترض شيئاً مما اشترط أخذه من الربح ، ولم ينل إلا ماله الأصليّ المتبقي .

هل استحصال الربا مشروع من المصارف الأجنبية ؟

وهذه شبهة أخرى من الشبه العجيبة التي يصطنعها هؤلاء الناس لإباحة الربا وهي تعتمد على ـــ رأي للسادة الأحناف في باب الربا .

فلنوضح أولاً الرأي الذي قال به الحنفية في هذا الموضوع . ثم نذكر النتيجة التي توصل إليها هؤلاء الناس ، لنتبين بعد ذلك مدى الصلة بين ذلك الرأي الفقهي وهذه النتيجة .

أولاً ـــ الربا في دار الحرب عند السادة الحنفية :

يرى الإمام أبو حنيفة وصاحبه محمد بن الحسن أن مسلماً لو دخل دار حرب ، فبايع حربياً درهماً بدرهمين مثلاً جاز ذلك ، على أن تكون الزيادة للمسلم ، ومثل ذلك أن يقامر المسلم الحربي وقد أيقن المسلم أن الغلبة ستكون له .

قال في تنوير الأبصار وشرحه : « ولا ربابين حربي ومسلم مستأمن ، ولو بعقد فاسد ، أو قمار ، ثمة ـــ أي في دار الحرب ـــ لأن ماله ثمة مباح ، فيحل برضاه مطلقاً بلا غدر »[1] .

وقال في بدائع الصنائع : « إذا دخل مسلم أو ذمي دار الحرب بأمان فعاقد حربياً عقد الربا أو غيره من العقود الفاسدة في حكم الإسلام ، جاز عند أبي حنيفة ومحمد رحمهماالله.. » ثم قال مبيناً وجهة نظرهما في ذلك : « وجه قولهما أن أخذ الربا

---

(١) الدر المختار بشرح تنوير الأبصار ، على هامش حاشية ابن عابدين : ١٩٦/٤ .

في معنى إتلاف المال ، وإتلاف مال الحربي مباح ، وهذا لأنه لا عصمة لمال الحربي ، فكان المسلم بسبيل من أخذه إلا بطريق الغدر والخيانة »[1] .

إذن فالمسألة تتعلق أولاً بدار الحرب ، لا بدار الاستئمان أو الأمان ، ثانياً ، هي تتعلق بربا المبادلة والبيوع ، لاربا القرض ، كما نصوا على ذلك في أكثر من موضع ، ثالثاً ، المسألة مشروطة بأن تكون الزيادة آيلة للمسلم لا للحربي .

ثانياً : النتيجة المستخلصة عند المروجين لإباحة الربا :

النتيجة التي يستخلصها هؤلاء الناس من رأي الإمام أبي حنيفة وصاحبه ، أن المسلمين يحلّ لهم اليوم أن يتعاملوا مع المصارف الأجنبية بالربا ، فيودعوا فيها أموالهم ثم يأخذوا الفوائد الربوية عليها !! ..

فانظر إلى بعدما بين البرهان والنتيجة ، هل تجد إلا ما يثير الاشمئزاز المضحك ، والتلاعب المفضوح الخائب ؟

الحنفية يتكلمون عن دار الحرب والحربين ، وهؤلاء يتحدثون عن البلاد التي يقوم بيننا وبينها أمان وتمثيل دبلوماسي كامل !..

الحنفية يتكلمون عن ربا النقود المتبادلة ، التي لا مجال فيها لاستيداع ثروات مالية في صناديق أجنبية ، وهؤلاء يتحدثون عن ربا القروض إذ تذهب من عندنا الملايين والمليارات إلى الصناديق الأجنبية ، وتعود دريهمات لا تذكر ، باسم الفوائد ، إلى جيوب عربية !..

والحنفية يتكلمون عن معاملة يعود كامل الكسب فيها ـــ أصلاً وفرعاً ـــ إلى خزينة المسلمين ، وهؤلاء يتكلمون عن معاملة تستجر فيها الثروات الإسلامية كلها أو جلّها ، لتوضع تحت تصرف الدولة الأجنبية ، تفعل بها ما تشاء ، وتستغلها في كل ما يؤذي هذه الأمة ويدعم عدوان المعتدين عليها ، ويزيدها ضعفاً وخبالاً .

إذن ليس ثمة أيّ علاقة بين مسألة ربا التبادل والبيوع في دار الحرب ، من وجهة

---

(١) بدائع الصنائع للكاساني : ١٣٢/٧ .

نظر الحنفية ، ومسألة ربا القروض التي تتمثل في توظيف المسلمين أموالهم الطائلة في مصارف أجنبية مقابل فوائد ربوية ، من وجهة نظر أصحاب هذه الشبهات

أما مناقشة مذهب الحنفية في هذه المسألة ، وعرض أدلة أصحابه ، وأدلة جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة ، وترجيح المذهب المختار ، فهو شيء لا يعنينا في هذا المقام ، ولسنا بصدده قط[1] .

وليكن واضحاً أننا لا نعني بتنفيذ هذا الاستخلاص العابث العجيب ، أن الفوائد التي تسجلها المصارف الأجنبية لأصحاب الأموال المودعة فيها ، يجب أن تترك لتلك المصارف . فالقول بذلك استجرار لبلاء فوق بلاء ، وترك هذه الفوائد مضافة إلى الملايين أو المليارات من أصولها ، أشبه بمن يعمد فيلقى ضغثاً على إبّالة .

ولكن الذي نعنيه أن ترك المسلمين أموالهم الطائلة في مصارف البلاد الأجنبية جناية مركبة من معصيتين اثنتين :

أولاهما وضع المسلمين أموالهم التي أنعم اللهبها عليهم بين أيدي أعدائهم ليتقوّوا بها عليهم ، ولتعود أخيراً دعماً للقوى الصهيونية وغيرها من أعدائهم وأعداء هذا الدين .

ثانيهما توظيف هذه الأموال في فوائد ربوية محرمة .

ثالثاً : اختلاق المبررات الوهمية الباطلة لكلتا المعصيتين :

وأحب أن أقول بهذه المناسبة كلمة عن مصير الفوائد الربوية بالنسبة لمن تورط فوضع أمواله في مصارف ربوية :

ليكن معلوماً أنه ليس ثمة في قواعد الشريعة وأحكامها ما يصلح أن يكون فتوى بشرعية استحصال هذه الفوائد وأخذها امتلاكا ، ذلك لأن ما بني على باطل فهو

---

(١) هذا ما صنعه الدكتور سامي حمود في كتابه « تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية » وليته لم يفتح ملف المناقشة في هذا مع الحنفية ، فإنّ ذلك قد يوهم أن للذين يتوكؤون اليوم على رأي الحنفية حجة حقيقية في كلامهم .

باطل . وقد بنيت هذه الفوائد على باطل متفق على بطلانه ، وهو ترك أصل هذه الفوائد في مصارف ربوية توظفها في مشاريع ربوية ، دون ضرورة ملجئة .

إلَّا أن السؤال الذي يظلّ مطروحاً هو : فما الذي يجب أن يفعله صاحب الأموال المودعة في هذا المصرف ، بهذه الفوائد المتجمعة ؟

والجواب أننا نعلم يقيناً أنه ممنوع شرعاً من أن يأخذها ويتملكها . كما أنه ممنوع شرعاًمن أن يتركها لذلك المصرف ، ليكون مادّة جديدة للمشاريع الربوية .. فإذا تجنب هذين السبيلين ، فإن عليه بعد ذلك أن يجتهد ، (على مسؤوليته ، لا استناداً إلى فتوى شرعية جاهزة) في توجيه هذه الفوائد إلى الجهة التي يراها مناسبة ، كأن يصرفها إلى حيث ينبغي أن تصرف الأموال الضائعة .

وعليه بعد هذا أن يكثر التضرع والالتجاء إلى الله أن يغفر ذنبه ، ويقبل هذا الحلّ الذي لم يهتدِ إلى سبيل أمثل منه . فإن سلوك هذا السبيل أحرى أن يكون شفيعاً له عند الله ، من أن يعتمد على فتوى شرعية مبتكرة تفتح له وللناس آفاق تصرفات محظورة من الشرع ، ثم يركن منها إلى طمأنينة تامة بأنه لم يخالف الشرع ولم يأت بأي مغامرة قد تعرّضه لعقاب الله عز وجل .

هل الربا المحرم هي الزيادة الطارئة مقابل الأجل الطارئ ؟

يرى الشيخ رشيد رضا ، ويروي ذلك عن شيخه محمد عبده رحمهما الله ، أن الربا المحرم بنص القرآن والذي أكدته السنة ، هو ذاك الذي يتوالد بعد العقد الأول للقرض ، كأن يعجز المدين عن الوفاء عند حلول الأجل ، فيطلب من المقرض أن يمدّ في الأجل ، على أن يزيد له في الفائدة ، وهكذا .

أما ما اتفقا عليه من الربا في العقد الأول ، فليس في نظره مشمولاً بالنص القرآني ، ومن ثم فليس محرماً .

وهو يستدل على هذا بقوله عز وجل في سورة آل عمران : « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة » .

فتقييد الربا بكونه أضعافاً مضاعفة ، يكشف أولاً عن الجانب المحرم من عمل العرب في الجاهلية ، وهو فرض المقرض على المقترض زيادة إضافية طارئة من الربا بعد حلول الأجل ، وذلك بسبب رغبة المقترض في مزيد من الإمهال . ثم هو ينبه ثانياً إلى المفهوم المخالف المنبئ عن عدم حرمة الربا المتفق عليه عند أول التعاقد بين الطرفين(١) .

ونقول في الكشف عن حقيقة هذه الشبهة ، إن كانت هي شبهة حقاً :

أولاً ــ كيف خفيت دلالة المفهوم المخالف لقيد « أضعافاً مضاعفة » على المفسرين كلهم بدءاً من الصحابة فالتابعين فمن بعدهم ، حتى جاء الشيخ رشيد رضا فعلم ما لم يعلمه العلماء والمفسرون كلهم من قبله ، من أن الربا المحرم إنما هو تلك الزيادات الإضافية التي تفرض مقابل مزيد من الإمهال ، فأما ما قد اشترطه المقرض من أول يوم فهو ليس محرماً بالغاً من الكثرة ما بلغ ؟!..

والسؤال الأهم هو : كيف يتاح لي أو لأي قارئ مثلي ، يقف على هذا التفسير للشيخ رشيد رضا ، أن يقنع عقله ووعيه بأن كل الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الأئمة والعلماء غفلوا عن معنى الآية ، من حيث لم يتنبه إليه إلا هذا الشيخ الجليل ؟

ثانياً ــ إذا كان من شأن القيد كلما وجد في الجملة أن يسوق معه دلالة على المفهوم المخالف ، كما هو مقتضى فهم الشيخ رشيد رضا رحمه الله ، إذن فعليه أن يكتشف لنا المفهوم المخالف للقيد الوارد في قوله تعالى : ﴿ ولا تكرهوا فتيانكم على البغاء **إن أردن تحصنا** ﴾ وفي قوله تعالى : ﴿ ولا تقتلوا أولادكم **خشية املاق** نحن نرزقهم وإياكم ﴾ وفي قوله عز وجل : ﴿ ... وربائبكم **اللاتي في جحوركم** ... ﴾ فإن هذه المفاهيم قد خفيت هي الأخرى على سائر العلماء والصحابة السابقين .

ولا شك أن هذه المفاهيم المخالفة التي لا بدّ أن يسوقها الشيخ لنا ، اقتداء بالمفهوم المخالف لـ « أضعافاً مضاعفة » ، ستقضي بأن يترك الرجل فتاته تمارس البغاء

(١) انظر فتاوى الشيخ محمد رشيد ضا : ٦٠٨/٢ وما بعد ، وكتابه : الربا والمعاملات في الإسلام : ص ٧٦ وما بعد .

إن لم تُرِدْ تحصناً ، وبأن يباح قتل الرجل طفلة إن لم يكن ذلك خشية إملاق ، وبأن الربيبة التي هي بنت الزوجة لن تكون محرمة على الزوج إن لم تنشأ في حجره !..

وليس من حق أي باحث أو مفكر أن يستعظم القول بهذه المفاهيم بعد أن استساغ الشيخ رحمه الله ما لا يقل عن هذه المفاهيم بشاعة ، فقرر بأن للمقرض أن يفرض على المقترض من الفائدة الربوية ما يشاء ، بالغاً من الكثرة ما بلغ ، بشرط أن يكون يقظاً فيفرضها من أول يوم ، ولا يجزئها مقسّمة على المُدَدَ الآتية !.

أما ما عرفناه نحن من أصول اللغة العربية ودلالاتها ، فهو أن القيد الذي يكون في الجملة لا يجوز أن يحمّل أي دلالة على مفهوم مخالف ، حتى نستقرأ الاحتمالات والأدلة كلها ، فنجزم بأن ليس ثمة أي فائدة أو معنى لهذا القيد إن أغضينا عما يشير إليه من المفهوم المخالف .

فأما إن بحثنا فرأينا أن القيد سيق مساق التعليل ، أو لبيان الواقع ، أو إبرازاً لشناعة الفعل وقبحه ، فلا مجال عندئذ لربط أي مفهوم مخالف بالقيد .

وقد أجمع المفسرون أن قيد الحال في قوله تعالى : ﴿ لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة ﴾ سيق لبيان شناعة ما كان عليه العرب من عدم الاكتفاء بقدر محدد من الربا الذي يفرضونه ، واستغلال حاجة المقترض إلى مزيد من الإنظار ، لمضاعفة الربا عليه ، وهو الأمر الذي يعبّر عنه شعارهم الشائع : أتقضي أم تربي ؟ ولذا فلم يخطر في بال أي من أولئك العلماء المفسرين أن يحمّلوا الآية أي مفهوم مخالف .

على أن الذي يقطع دابر أي لجج أو جدل في هذه المسألة ، قوله سبحانه وتعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا ، إن كنتم مؤمنين . فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من اللهورسوله ، وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون ﴾ البقرة : ٢٧٨ و٢٧٩ .

فلم يُبْقِ هذا النص القرآني الجازم المبين أي مجال لتحميل القرآن هذا اللغو الباطل في العقل والثقيل على النفس .

غير أنا نضيف إلى هذا ، فنذكّر بأن تحريم الربا لم يكن له يوماً ما مقياس ناظر إلى الكمية التي تصل إليها الفائدة الربوية ؛ ولا يقول هذا بصير بمعنى التشريع أو القانون قط .

حرمة الربا منوطة بحكمة تشريعية تعود إلى جوهر الربا من حيث ذاته ، بقطع النظر عن الكمية وما قد تتصف به من زيادة أو نقص .

إن الشارع الذي خلق لعباده المنافع ، ثم قوم المنافع بما يضبطها في نطاق التبادل والتداول ، وجعل من النقدين أو ما يقوم مقامهما ضابطاً لذلك ، علّم عباده من خلال تحذيرهم من الربا وتحريمه والتشديد في ذلك ، أن المال لا يلد المال ، وإنما المنفعة المتقوَّمة وحدها هي التي تلد المال . فمن حاول أن يستولد المال من مال مثله بعيداً عن المنفعة التي يجب أن تقابله ، فقد جرّ المجتمع بذلك إلى مهلكه[1] .

إذن فالأمر يتعلق بمبدأ .. بمبدأ علمي وحقيقة ذاتية ، دون أي نظر إلى الكم ، مهما تفاوت صعوداً أو هبوطاً .

---

(١) للإمام الغزالي كلام في غاية الروعة والعجب عن النقدين وحكمة تعامل الناس بهما ، أنظر إحياء علوم الدين ج ٤ ص ٩٢ كتاب الصبر والشكر .

وأخيراً
التبرير أخطر وأسوأ من الممارسة

تلك هي أهم الشبهات التي يقوم ويقعد اليوم بها من يريد أن يجعل منها ثغرات ونوافذ تتفتح في سور الشريعة الإسلامية للوصول منها إلى الحكم الرباني الصريح الواضح في كتاب الله وسنة رسوله ، والجاثم الراسخ داخل بنيان الشريعة الإسلامية ، أملاً في امتلاخه ثم تبديده والقضاء عليه .

والذي أريد أن ألفت النظر إليه في ختام هذا البحث الوجيز ، هو أن الإنسان مهما جنح في سلوكه عن أوامر الشارع ونهيه ، وكان موقناً بجنوحه ، يأمل رحمة ربه ويرجوه الصفح عن تقصيره ، فإن المظنون بفضل الله أن يشمله ، والمأمول ـــ بناء على ما عرف الله به ذاته العلية ـــ أن تسبق رحمته غضبه فيتجاوز عنه بالصفح .

ولكن الذي يقترف الوزر ، ثم يأبى عليه كبره أن يعترف بأنه قد أخطأ أو أساء في حق ربه وولي أمره ونعمته ، فيصطنع المبررات لوزره ، ويجهد جهده أن يبرز معصيته في مظهر الطاعة ، ويلحّ على أنه ما فعل إلّا الخير ، بل ما كان ينبغي أن يفعل غير ذلك ـــ أقول : إن الذي تذهب به الاستهانة بأمر ربه إلى هذا الحد ، فإن من البعيد والبعيد جداً أن يتغمد الله ذنبه ، وكيف يتغمد الله ذنب من حمله الكبر على أن لا يقرّ به ، بل هو يصرّ إصراره على أنه لم يفعل إلا ما ينبغي فعله !!..

إنني لم أرَ في كتاب الله تعالى ، بعد كثير تأمل وتدبر فيه ، إلا تأميلاً للعاصي المقرّ بمعصيته الطامع في مغفرة ربه ، بالصفح والتوبة والغفران ؛ ولكني لم أرَ في هذا

الكتاب إلا تيئيساً للمتكبر الذي زين له سوء عمله فرآه حسناً ، من رحمة الله وعفوه . ودونك فأقرأ كتاب الله في تدبر لتجد أمامك هذه الحقيقة بارزة ناصعة .

إليك هذه النذر المخيفة :

ــ ﴿ سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الأرض بغير الحق ، وأن يروا كل آية لا يؤمنوا بها ، وأن يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلاً ، وأن يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلاً ، ذلك بأنهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين ﴾ الأعراف : ١٤٦ .

ــ ﴿ كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار ﴾ المؤمن : ٣٥ .

ــ ﴿ إن الذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها لا تفتح لهم أبواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سمّ الخياط ، وكذلك نجزي المجرمين ﴾ الأعراف : ٤٠ .

ترى ما الذي يحول دون اعتراف هؤلاء الناس الذين يقومون ويقعدون باختلاق وعرض هذه الشبهات التي لا وجود لها ، بالحق الذي أكدنا وضوحه أو زدناه وضوحاً .

أجل ما الذي يحول دون اعترافهم بأنه الحق ، إلا أن يكون استكباراً وعناداً ؟

وإنه لمن المؤلم والمؤسف جداً أن يكون جلّ الذين يصطنعون هذه الشبهات ويروجون لها ويدافعون عنها من العلماء المتخصصين بالشريعة الإسلامية والدعوة إلى الإسلام ، وأن يكون جلّ من يكشف عن زيف هذه الشبهات ويهيب بأولئك العلماء الدينيين أن يتقوا الله ولا يمزجوا الحق بالباطل ، رجالاً متخصصين بالاقتصاد أو من أولى الحكم والسلطان ، أو من رجال الأعمال ، وليس لهم بالإسلام إلا صلة الولاء الصادق له !..

وقف أحد البارزين من علماء الإسلام ، يبرر لي الفائدة الربوية التي تتقاضاها البنوك ، بأنها في الحقيقة لا تعدو أن تكون أجوراً للموظفين والعمال فيها . وأسفت كل الأسف من أن الرجل يخادعني بالقول ، أملاً في أن أكون من السذاجة والغباء بحيث لا

يخطر في بالي أن اقول : هذا عندما يتقاضى البنك الفائدة ، فأما عندما يعطي البنك الفائدة ، فأجور مَن مِن العمال والموظفين تكون ؟!.. هذا :

بينما قال لي أحد أولي السلطة والحكم : إنني لا أشك في أننا آثمون في سائر المعاملات المصرفية التي انجرفنا في تيارها . وكيف لا نكون آثمين وهي لا تصب أخيراً إلّا في مصلحة الصهيونية والأنظمة الخفية التي تحول جهد استطاعتها دون تحرر الشعوب العربية والإسلامية من الاستعمار الاقتصادي الذي هو أخطر بكثير من الاستعمار العسكري .

الأول يخادع ويزيف ، ويحمّل الإسلامَ نفسه جريرة ما يحصل . وهو يعلم الحق في قرارة نفسه ويملك أن يصدع به ، ثم يخفيه ــ متجاهلاً ــ في قرارة نفسه .

وهذا الثاني يَصْدُقُ ويصارح ، ويحمّل نفسه ، لا الإسلام ، جريرة ما يحصل . ثم يعترف بعد ذلك بعجزه عن القدرة على الإصلاح والتبديل .

فأي الرجلين أقرب إلى رحمة الله وعفوه ، وأيهما أكثر تعرضاً لسخط اللهومقته ؟!..

الكلّ يعلم الجواب .. ولكني أسأل اللهتعالى أن يدخل الفريق الأول ، في شفاعة الفريق الثاني . إنه عفوٌّ رحيم .

الحقوق المعنوية

حقّ الابداع العلمي وحقّ الاسم التجاري

تعريف بالموضوع ومدخل إليه

يتناول هذا الموضوع بعض الاختصاصات الحاجزة التي تدخل في مضمون الحق ، لنتبين طبيعة الحق فيها : أهو حق معنوي مجرد لا ينحط على عين مادية ولا يسري ضمن ، أو إلى ، منفعة مالية متقومة .. أم هو حق مالي متقرر ، يتعلق بمنافع مالية متقومة .. ثم لنتبين على ضوء ذلك حكم بيع هذه الحقوق وشرائها ، وما يترتب على ذلك .

وقد تناولت في هذا البحث حقين من هذه الحقوق :

أولهما : حق الابتكار أو الإبداع العلمي ، (التأليف) .

ثانيهما : حق الاسم التجاري .

وأعني بالاسم التجاري الشعار الذي يتخذ عنواناً لبضاعة ما ذات صناعة متميزة ، وهو ما يطلق عليه « الماركة » كما أعني به أيضاً ، الاسم الذي يتخذ لقباً على محلّ تجاري بقطع النظر عما فيه من الأصناف .

ويدور الحديث في بحثنا هذا إذن ، عن معنى الحق وطبيعته في كل من هذه الحقوق الثلاثة (إذا اعتبرنا الاسم التجاري نوعين) ثم عن حكم شراء هذه الحقوق والاعتياض عنها وما يترتب على ذلك .

والله ولي الهداية والتوفيق .

مقدمة
الحقوق المعنوية

بدأنا بحثنا بهذا العنوان التمهيدي ، انسجاماً مع أصل العنوان المقترح للبحث ، والذي يهمنا بيانه ، هو الاطلاع على مدى علاقة « الحقوق المعنوية » بحق الابتكار ، وما يسمى بالاسم التجاري ونحوه .. حتى إذا تبين أن هذه الحقوق الجزئية التي قد ينظر إليها من حيث إنها منافع متقومة ، داخلة تحت هذا العنوان : « الحقوق المعنوية » أدخلناها تحت سلطان الأحكام المترتبة عليه ، تلك الأحكام المعروفة والمفصلة في أماكنها من كتب الفقه .

أما إن رأينا أن هذه الحقوق الجزئية التي نريد الحديث عنها ، بمعزل عن مضمون هذا العنوان ، فلا مناص عندئذ من إبعاده عن خطة البحث ، حتى لا نقع في أي متاهة أو لبس .

كلمة « الحقوق المعنوية » يرادبها في المصطلح الفقهي ما يقابل الحقوق المالية سواء منها ما يتعلق بالأعيان المتقومة أو بالمنافع العارضة ... كحق البائع في الثمن وحق المشتري في المبيع ، وحق الشفيع في الشفعة ، وكحقوق الارتفاق وحق المستأجر في السكنى[١] .

فكل حق لم يتعلق بمال عيني ولا بشيء من منافعه العارضة ، فهو حق

---

(١) وبذلك تشمل كلمة الحقوق المالية ما يتعلق بالأعيان التي يمكن حيازتها ، وهو المعنيّ بالمال في اصطلاح الحنفية ، وما يتعلق بالمنافع ، وهو داخل في معنى المال عند غيرهم من جمهور الفقهاء .

معنوي .. مثـل حق القصـاص وحق رفع الدعاوي وحق الطلاق والولاية ، وسـائر الحقوق المتعلقة بالكرامة الإنسانية وعموم ما يدخل في معنى « العرض »[1] .

ذلك لأن الاختصـــاص الذي قضى به الشـــارع لصـاحب هذا الحق ، أمر تقديري لا ينحط على عين مادية ، ولا يسـري ضمن منفعـة متقومة ، فكـان هذا الاختصاص من جراء ذلك « وهو معنى الحق في الجملة » شيئاً معنوياً أو متعلقاً بأمر معنوي .

ولا يغـير من واقع هذا الاصطـلاح ومعنـاه ، إمكان الاستعاضـة عن بعض الحقوق المعنوية بالمال ، كالقصاص مثلاً ، ذلك لأن مشروعية الاستعاضة فيه ليست آتية من كون ذلك الحق متقوماً بذاته ، بل بموجب نص من الشارع في ذلك الحق بعينه ، بحيث لو لم ينص الشارع على مشروعية الدية ، لما ظهر أي جسر بينه وبين القصاص يتمثل في المنفعة المتقومة .

على أن حديثنا لن يتناول شيئاً مما يدخل تحت اسم الاستعاضة عن الحق المعنوي بالمعنى الفقهي المحدد ، وإنما يتناول البحث في مدى سريان معنى المال ضمن حقوق معينـة ، قضى العرف التجـاري بها أو بكثير منها اليوم ، حتى إذا علمنا أنها تنطوي شرعاً ، وبحدّ ذاتها ، على قيمة مالية ثابتة ، بنينا على ذلك الأحكام الملائمة ، من إمكان البيع والرهن والإيجار وعقد الشركات ، والحوالة بها وعليها ونحو ذلك .

ونظراً إلى هذا كله ، فإن بوسعنا أن نقرر بأن « الحقوق المعنوية » لا علاقة لها بكل من حق الابتكار والاسم التجاري . وستزداد هذه الحقيقة وضوحاً خلال دراستنا لكل من هذين الحقين وما يتعلق بكل منهما ، لاسيا في عصرنا هذا .

---

(١) أنظر أقسام الحق وأنواع الاختصاصات في كتاب قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام : ٧٣/٢ و٧٤ .

حق الابتكار أو الإبداع

لعل هذا الاصطلاح فيه من الاتساع ما يشمل سائر الصور والجزئيات المطروحة في هذا البحث من حق التأليف وإبداع الصنعة ومدلول « الماركة » وعموم ما يسمى اليوم بالاسم التجاري .

ذلك لأن مصدر الحق في هذه الصور الجزئية وأمثالها ، هو الجهد الإبداعي الذي استقل به شخص دون غيره ، أو أشخاص محددون . سواء تعلق هذا الحق بمعان ومدركات ذهنية مجردة ، أو تعلق بمصنوع مادي أورث اهتماماً وفائدة للآخرين .

غير أن حديثنا تحت هذا العنوان الجزئي إنما يتناول التأليف دون غيره من المبتكرات الأخرى ، وهي كثيرة ومتنوعة .

والمفروض أن المراد بالتأليف في هذا المقام ، ما ينطوي على عمل إبداعي أياً كانت درجته من الأهمية ، فأما التأليف الذي يطلق في بعض الأحيان ، تبعاً ، على عملية نقل مجردة ، أو تجميع عار عن أي تركيب إبداعي يبرز فائدة جديدة لم تكن معروفة ولا واضحة ، فهو وإن اندرج تبعاً تحت اسم التأليف ، لا يمكن أن يدخل في معنى الإبداع أو الابتكار الذي هو مناط ما سننتهي إليه من الأحكام .

إذا تحدّد المضمون المراد من هذا العنوان ، فلنبدأ بعرض السؤال التالي :

هل الجهد الفكري في التأليف ، يورث صاحبه ــ في ميزان الشرع ــ أي اختصاص حاجز يتضمن معنى الحق ؟[1]

والجواب : نعم ، بل لا نعلم في هذا القدر أي خلاف .. ومن أبرز ما يدلّ على ذلك ما هو ثابت من حرمة انتحال الرجل قولاً لغيره ، أو استناده إلى غير من صدر

(١) عرف صاحب كشف الأسرار الحق الخاص بأنه : « موجود من كل وجه تتعلق به مصلحة خاصة عائدة لمن ينسب إليه » وهذا التعريف ينطوي على الاختصاص الحاجز كما هو واضح . (كشف الأسرار على أصول البزدوي ج٤ ص١٣٤ و١٣٥ .

عنه . بل كانت الشريعة الإسلامية قاضية ولا تزال بنسبة الكلمة والفكرة إلى صاحبها ، لينال هو دون غيره أجر ما قد تنطوي عليه من خير ، ويتحمل وزر ما قد تجرّه من شر .

بل قد ذهب الإمام أحمد في تحديد هذا الاختصاص وتفسيره مذهباً جعله يمنع من الإقدام على الاستفادة بالنقل والكتابة عن مقال أو مؤلَّف عرف صاحبه ، إلا بعد الاستئذان منه .

فقد روى الغزالي أن الإمام أحمد سئل عمن سقطت منه ورقة كتب فيها أحاديث أو نحوها ، أيجوز لمن وجدها أن يكتب منها ثم يردّها ؟ فقال : لا ، بل يستأذن ، ثم يكتب[1] .

وسواء أكان مصدر هذا الحكم أخلاقياً مجرداً يتعلق بآداب التعامل والسلوك ، أو اقتصادياً يتمثل في منفعة مالية متقومة ،فإنه في كل الأحوال ينطوي على اختصاص مّا ، يعطي صاحبه حق التسلط على ما اختصّ به ، وذلك هو معنى الحق .

إذن ، فالتأليف يورث صاحبه حقاً يتعلق بمحله الذي هو ثمرة جهد فكري أو علمي .

ولكن ما هي طبيعة هذا الحق ؟ أهو حق مادي ماليّ ، أم هو حق معنوي خال عن شوائب النفع المادي أو المالي ؟

ونقول في الجواب :

في العصور الغابرة ، حيث كانت الإبداعات الفكرية والعلمية تنشأ داخل أفكار أصحابها ، ثم لا تستقر إلاّ بكتابتها على أيدي النساخ الذين كانوا يبذلون جهوداً شاقة في عملية النسخ والكتابة ــ : لم يكن يتجلى لهذا الحق أي معنى أو قيمة ، أكثر من مجرد اختصاص نسبة ، تكسب صاحبها ، كما أوضحنا ، المثوبة والثناء ، فيما هو مقبول ومستحسن ، وتعرضه للقدح والعقاب فيما هو مرفوض ومستهجن .

---

(١) الإحياء للإمام الغزالي : ٩٦/١ طبعة مصطفى محمد .

أما القيمة المالية ، فلم يكن ليبدو شيء منها ، منوطاً بتلك الإبداعات العلمية . من حيث هي إبداع علمي ، أي بقطع النظر عن أعطيات الحكام والأمراء ونحوهم .. ومن ثم لم تطرح فكرة الحق المالي في التأليف في أي من تلك العهود الغابرة ، وربما لم تكن تخطر من أحدهم على بال . وعلى هذا فبوسعنا أن نقول : إن هذا الحق كان حينئذ حقاً معنوياً .

ولكن ، فما السبب في ذلك ؟

إن السبب يتمثل فيما يلي :

إن القيمة المالية في الشيء إنما يبرزها ، بل يوجدها ، العرف الاجتماعي ، سواء أعرَّفنا المال بأنه كل ما يمكن حيازته مما يمكن الانتفاع به كما هو رأي الحنفية ، أو عرفناه بأنه مطلق ما كانت له قيمة يعتدّ بها عرفاً كما هو رأي الجمهور .

ذلك لأن إقبال الناس على الشيء بالاستفادة منه أو إعراضهم عنه ، هو الذي يلعب الدور في إعطاء ذلك الشيء أو عدم إعطائه القيمة ..

ومن أبرز الأمثلة على ذلك دود القزّ ، فقد مرّ عهد طويل في بعض البلاد ، والناس لا يرون لدود القزّ أي جدوى ، إذ لم يكونوا يقبلون عليه بأي محاولة استفادة منه ، إما لجهلهم بما فيه من المزية المعروفة ، وإما لجهلهم بسبل الوصول إلى هذه المزية فيه . ومن ثم فلم يكن التعامل به مشروعاً ، حتى إذا تبدلت الأحوال وتنبه الناس إلى ما فيه من مزية ، وتمرسوا بسبل استخراج الحرير منه ، تغير الحكم فأصبح التعامل به مشروعاً ، بل أصبح مصدراً من مصادر الثروة والتجارة[١] .

ولم يكن في مألوف الناس وعرفهم السائد أن جهداً فكرياً أو علمياً ظهر من خلال كتابة مرقومة على صفحات ، يقوّم بأي قيمة مالية ، ما عدا قيمة الورق والحبر والجهد الذي بذله الناسخ في الكتابة .

---

(١) انظر ما كتبه الإمام النووي موسعاً في أثر العرف في المنافع والأموال ، وحكم بيع دود القز ، في المجموع ج٩ ص ٢٢٧ و٢٤٠ وما بعد . وانظر مجموعة رسائل ابن عابدين : ج٢ ص ١٢٥ .

نعــم ، ربما كان ينظر إليـه من خلال قيمـة معنوية قد تكون أهم وأخطر ، كخدمة الدين وإزالة كثير من الغواشي التي قد تغشّي عليه ، وكاللذة التي يجدها القارئ في الاطلاع على حقيقة علمية كانت محجوبة أو غائبة عنه ، أو في حل مشكلة فكرية مستحكمة .

والمفروض أن فائدة عظيمة كهذه يتسابق إليها الناس ويتنافسون عليها ، من شــأنها أن تتحول إلى قيمـة ماليـة ومنفعـة متقومة ، بمقتضى ما يفرزه قانون العرض والطلب .

غير أن الذي كان يحول دون ذلك أن هذه الفائدة ــ على الرغم من أهميتها ــ كانت تستهلك في جهد الناسخ وعمله الصبور الدائب ، وذلك نظراً لما كانت الكتابة تتطلبه من صبر وجهد آنذاك .

وهكذا فإن الكتاب مهما عظمت فائدته المعنوية ومهما كان محلّ رغبة عالية من جماهير النـاس ، فإن القيمة المالية التي يمكن أن تقدر تلك الفائدة بها ، تذوب أوتختفي إزاء قيمة الجهد الكبير الذي كان النساخ يبذلونه في سبيل رصد هذه الفائدة وتسجيلها ، بحيث تبدو قيمة النَّسْخ مسـاوية أو أغلى من قيمة المضمون العلمي أو الفكري للكتاب .

ولمزيد من الإيضـاح نقول : إن جهد الناسخ لكتاب ما عندما يقدّر بعشرة دنانير مثلاً ، فإن القيمة الإسمية له لن تزيد في السوق على هذا المبلغ ، ذلك لأن الناسخ هو الذي يقرر الثمن ، وإنما الثمنُ من وجهة نظره قيمةُ جهده اليدوي وتكاليف الكتابة ، وإن كان من وجهة نظر المشتري قيمةَ ما يتضمنه الكتاب من علم وإبداع فكري . إذ هو لا ينظر إلى الجهد الكتابي ــ مستقلاً ــ بأي اعتبار ذاتي ! ..

ويمكن أن يقال عندئذ أن هذا المؤلف له قيمة مالية في نظر القراء المقبلين عليه ، ولكن يجب أن لا يغيب عن البال أن هذه القيمة استهلكت داخل القيمة التي اقتضاها جهد الكتابة وتكاليفه . وهكذا فإن المؤلف لم يكن يخطر بباله قط أن يجعل من أعماله

العملية مصدر رزق ، لأن وصولها إلى أعين القراء وأفكارهم كان يتطلب دائماً جهداً أغلى أو مساوياً لقيمة أعماله العلمية تلك .

ولهذه المسألة نظير معروف في حياتنا اليوم ، وهو أننا كثيراً ما نتأكد من وجود معادن ثمينة داخل بقعة ما من الأرض التي بحوزتنا . غير أن السعي إلى استخراج هذه المعادن وتصفيتها يتطلب من الجهد والتكاليف ما قد يربو قيمته على قيمة تلك المعادن ، ووجوه الاستفادة منها .. لا ريب أن قيمة تلك المعادن تضمحل وتذوب في هذه الحالة إزاء الجهود والصعوبات التي تقف في طريق استخراجها . وعندئذ يصح أن يقال إن هذه المعادن لا تنطوي ــ حكماً ــ على أي قيمة مالية حية .

أما اليوم ، وقد ظهرت الآلات الطابعة التي تقذف الواحدة منها عشرات النسخ من الكتاب في الدقيقة الواحدة ، فقد اختلفت موازين الأمر ! ..

إن إخراج النسخة الواحدة مطبوعة مجلدة جاهزة للقراءة ، لم يعد يكلف إلا مبلغاً زهيداً من المال ، هو في مجموعه قيمة الورق والغلاف ونفقات الآلة ، يتبين لك ذلك عندما نقسم مجموع النفقات على عشرين ألف نسخة مثلاً .. وأمام ضمور كلفة استخراج النسخة الواحدة تبرز قيمة المضمون العلمي له ، تلك القيمة التي ظلت خفية أو ضامرة ضمن ضخامة القيمة التي كان يستحقها إخراج النسخة الواحدة منه .

وهذا هو السبب في تسابق الناشرين وأصحاب المطابع إلى طبع آلاف النسخ من كل مؤلَّف أو ابتكار علمي ، يشعرون أن له قيمة مالية من وراء تكاليف الطباعة والإخراج . فقد تحولت عملية الإنفاق على ذلك إلى أداة اقتناص لقيمة مالية ، كان يعوزها أن تُحبَسَ في وعاء صالح ، ليتسنى بذلك بيعها وتسليمها لآلاف الراغبين .

ولكن ، فمن الذي يستحق هذه القيمة المالية التي برزت لمضمون هذا الكتاب ، بفضل ظهور وسائل الطباعة الحديثة ؟

والجواب : أن المضمون العلمي للكتاب إذا كان حقاً لمؤلفه الذي أبدعه ، كما

سبق أن أوضحنا ، طبقاً للأدلة التي لا خلاف فيها ، فلا ريب أن كل ما قد يبرز فيه من قيمة مالية ، لا بدّ أن يكون عائداً بالضرورة لصاحب الحق ذاته .

غير أن الذي يقوم بدور الطباعة والإخراج ، يستحق على ذلك أجره كاملاً غير منقوص .

ويعود الأمر ليشبه ، مرّة ثانية ، تلك الأرض الغنية بالمعادن ، عندما قامت الوسائل الحديثة بإستخلاصها وتحضيرها ، ومن ثم أبرزت القيمة الذاتية لها .. إذ لما هبطت تلك التكاليف والجهود هبوطاً كبيراً ، صعدت من خلال ذلك قيمة تلك المعادن وأمكن التعامل بها على هذا الأساس .

ولكن كيف يمكن للمؤلف صاحب هذا الحق ، أن يستوفي من الناس قيمته وعلى أيّ أساس ؟

ومن الواضح أن الجواب عن هذا السؤال يتوقف على الجواب عن سؤال أسبق منه ، وهو : كيف يتسنى للراغب في الاستفادة من هذا الإبداع العلمي أن يستوفي لنفسه الفائدة منه ؟

والجواب : أن إمكان هذا الاستيفاء متوقف على إمكان تسليم المؤلف ابتكاراته العلمية هذه للآخرين .. وإنما سبيل ذلك تسجيلها عن طريق الطباعة والنشر . فبذلك يمكن التسليم ، ويمكن للآخرين أن يستوفوا الفائدة التي هي مناط القيمة المالية .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإن الحكم الذي يتكفل باستيفاء كل من الطرفين للقيمة التي يطمح إليها ، إنما هو البيع . ويتسنى تكييف هذا الحكم بإحدى الطريقتين :

الأولى : اعتبار الطابع أو الناشر هو المشتري لحق الابتكار ، ثم إنه يبيعه للناس بدوره في وعائه المادي الذي هو الكتاب ، ولكن لا بدّ أن يكون عقد الشراء بين المؤلف والناشر واقعاً على وعاء مادي يتمثل في النسخة المخطوطة التي يتقدم بها المؤلف ، على أن يصحب ذلك اشتراط رفع المؤلف يده عن حقه هذا كلياً ، أو جزئياً ، أي إلى أمد محدود .

الثانية : اعتبار المستهلكين « آحاد الناس » هم المشترين من المؤلف ، ولكن عن طريق الطـابع أو الناشر . وإنما يستحق كل منهما عندئذ الأجر المتفق عليه من المؤلف . أي إن الطابع في هذه الحالة مجرد وسيط بين البائع والمشتري .

غير أن العقدة التي تخضع للمناقشة والبحث هي الوجه الشرعي الذي يمكن أن يجاب به عـن السؤال التالي :

ألم يصبح المشتري ، أياً كان ، للكتاب ، مالكاً له ؟ ومن ثم ألم يعد من حقه أن يتصرف بكتابه هذا كما يشاء ، كأن يصور منه آلاف النسخ ثم يبيعها للناس كما يشاء ؟

لكي نتصور الجواب العلمي عن هذا السؤال ، ينبغي أن نتذكر أن عقد البيع كان ينبغي أن يقع على المنفعة العلمية المقدّرة التي ابتكرها المؤلف إذ هي المقصود دون غيرها . غير أن المنفعة لما لم يمكن تسليمها ، ومن ثم لم يمكن استيفاؤها ، إلا ضمن وعاء مادي يتمثل في كتاب ، فقد كان لا بدّ أن يقع عقد البيع على هذا الوعاء . وإذن فلا شك أن قدراً محدداً من تلك المنفعة العلمية تم بيعه تبعاً للوعاء الذي هو مناط العقد . وهذا القدر المحدَّد يحدده فعلاً الوعاء المادي المتمثل في عدد النسخ التي يتم الإتفاق على طبعها إن تصورنا أن الناشر هو المشتري أو في عدد النسخ التي تم الإتفاق على شرائها إن فرضنا أنه المستهلك .

ويترتب على هذا التصور أن الناشر لا يملك حق طبع عدد أكثر مما تم الاتفاق عليه . كما أن المستهلك أيضاً لا يملك ـــ اعتماداً على امتلاكه للكتاب ـــ أن يطبع أي عدد منه قلّ أو كثر ، لأن كلاً من الناشر والمستهلك إنما يستلّ ، بهذا العمل الذي يقدم عليه ، من حوزة المؤلف حقاً متقوماً منسوباً إليه خارج حدود الوعاء الذي وقع البيع عليه . ومن ثم فهو تصرف غير شرعي .

غير أن هذ الكلام يُناقَشُ من بعض الناس بحجة ما هو مقرر من أن المالك يحق له أن يتصرف بملكه كما يشـاء ، ما لم يكن في تصرفه إضرار بالآخرين ، على ما هو معروف من النهي عن التعسف في استعمال الحق . ثم يقولون : إن استنساخ ما لك

الكتـاب نسخـاً أخرى منـه عن طريق الكتابة أو الطباعة ، إنما هو تصرف بملكه ، وليس فيه أي تعسف أو إضرار بالآخرين ، فيما قد يتصوره هؤلاء المناقشون .

والجواب عن هذا الوهم أن عقد الشراء لم يقع على جوهر الحق الذي هو في الأصل ملك المؤلف ، وإنما وقع العقد على كتاب .. وهو ما نعبر عنه بالوعاء المادي الذي يحوي صـورة عن ذلك الحق المتقوم . إذن فالمشـتري قد امتلك الوعاء المادي أصالة ، وما قد تضمنه تبعاً ، وبناء على ذلك ، فهو لا يستطيع أن يزعم أنه بهذا الشراء قد انتزع حق تلك الأفكار من مبدعها الذي لا تزال تنسب إليه شرعاً ، وأنه قد جعل نفسه بذلك المالِكَ لهذا الحق من حيث هو ، بدلاً من المؤلف أو المبتكر .

وإذا كان هذا الكلام محل اتفاق ، وأعتقد أنه كذلك ، فلا ريب أن استباحة مشتري الكتاب تصوير آلاف أخرى منه واستقلاله ببيعها والحصول على أرباحها ، إنما هي ثمرة نقيض هذا الكلام المتفق عليه . إذ إن هذا العمل لا يعدو أن يكون اقتناصاً لحق تم الإتفاق على أنه لا يزال منسوباً إلى صاحبه المؤلف أو المبتكر ، ومن ثم فهو لا يزال مالكاً لأي فائدة مادية تتفرّع عنه ، بل إنه لا يعدو أن يكون اغتصاباً أو سرقة لحق مالي متقوم من صاحبه .

فقد تبـين إذن أن مالك الكتـاب بالهبة أو الشراء أو نحوهما ، إنما يحق له أن يتصرف بالعين المادية التي اشتراها ، إذ هي التي وقع عليها العقد ، كما أنه يملك أن يعبر عن الأفكـار التي في الكتـاب وأن يناقشها ويرفضها أو يرويها ، ولكن لا أن ينتحلها لنفسه ، كما مر بيانه والدليل عليه ، بل يعزوهاإلى من لا تزال حقّه المنسوب إليه . ثم إنه لا يمـلك من بـاب أولى ــ كما هو واضح ــ أن يبيع هذا الحق المنسـوب إلى غيره ويستقل هو بثمنه ، اعتماداً على مجرد أنه قد امتلك نسخة من كتاب تحوي صورة لهذا الحق . لا شك أن هذه النسخـة تغدو عندئذ في يده أشبه بكوّة فتحت في جدار لتتسرب اليد الأجنبية منها إلى الداخل ، ثم لتقتنص كل ما قد يوجد فيه بدون حق .

حق الإسم التجاري

ما المراد بالإسم التجاري ؟

الاسم التجاري إصطلاح يمكن أن يستعمل في التعبير عن أحد المضامين الثلاثة التالية :

الأول : الشعار التجاري للسلعة ، وهو ما قد يسمى اليوم بـ « الماركة » المسجلة .. إذ يصبح هذا الشعار تعبيراً عن الصنف المتميز عن غيره في كثير من الخصائص والسمات .

الثاني : الاسم الذي غدا عنواناً على محل تجاري نال شهرة مع الزمن ، بحيث تتجسد هذه الشهرة في الاسم المعلن عليه . وقد يكون هذا الاسم هو اسم التاجر ذاته أو لقَبَه ، وقد يكون اسماً أو وضعاً اصطلاحياً لقبّ به المحل ، وربما أطلقت على هذا المضمون الثاني كلمة « الشهرة التجارية » .

الثالث : الوصف الذي يتمتع به المحل التجاري بحدّ ذاته ، أي من حيث إنه موقع ومكان ، لا من حيث الجهد أو الشهرة التي نسجها له عمل صاحب المحل .

فأما الحديث عن هذا المضمون الثالث ، فليس داخلاً فيما نحن بصدده ، بل هو راجع إلى ما يسمى اليوم بالفراغ أو الخلو . وهو اصطلاح على المال الذي يُدفع علاوة على قيمة العقار أو أجرته ، مقابل ما يمتاز به من أهمية ذاتية وموقع تجاري .

وأما المضمون الأول والثاني ، فهما اللذان يمكن أن يرادا بالاسم التجاري في هذا البحث . وإذن فإن ما يتناوله حديثنا هو :

بيان حكم الشريعة الإسلامية في بيع التاجر الشعار التجاري الذي كان قد اتخذه عنواناً لسلعة تجارية له حتى عرفت به ، أو بيع التاجر للاسم الذي اتخذه عنواناً ولقباً لمحله التجاري الذي عرف واشتهر به .

ويقتضي بلوغ معرفة هذا الحكم أن نقطع إليه المراحل التي تتمثل في بيان المسائل التالية :

المسـألة الأولى : هل الإسـم التجاري ينطوي على حق يعطي صـاحبه مزية الاختصاص ؟

المسألة الثانية : هل يستتبع هذا الحق ــ على فرض وجوده ــ منفعة قيمية أو ثمرة مالية تنفصل عن الشخص صاحب الحق وتتمثل في عين مستقلة عنه ، بحيث يصبح هذا الحق حقاً مالياً متقرراً ، لا حقّاً مجرداً ؟

المسألة الثالثة : على افتراض وجود هذه المنفعة المالية ، هل يدخل هذا الحق بذلك في الممتلكات ، بحيث تسري عليه أحكامها من حق التصرف بها والمعاوضـة عنها ؟

المسألة الرابعة : إذا ثبت دخول هذه المنفعة في حكم الممتلكات ، فهل ثمة ما يمنع من بيعها أو شرائها ، بحيث يسبب البطلان أو الحرمة ، وما هو هذا السبب ؟

المسألة الأولى : هل الإسم التجاري ينطوي على حق شرعي ؟

ونحن نعني الآن بالإسم التجاري الشعار الذي يتخذ اسماً لنوع البضاعة . أما اسم المحلّ التجاري فنذكره فيما بعد .

ولعل أخصر وأجمع تعريف للحق ما ذكره الأستاذ الجليل مصطفى الزرقاء في كتابه المدخل الفقهي مستخلصاً من عدة تعاريف ذكرها الفقهاء ، وهو :

« إختصاص حاجز شرعاً يسوغ صاحبه التصرف إلا لمانع »[1] .

إلا أن الأستاذ الزرقاء ساق هذا التعريف وارتضاه للملك لا للحق . ونحن نرى أن تعريف الحق الذي هو أعم من الملك داخل فيه ، وهو « إختصاص حاجز شرعاً » إذ الحق بمعناه العام ما أورث صاحبه الاختصاص ، بقطع النظر عن تسويغه التصرف به والاعتيـاض عنـه أو عدم تسـويغه ذلك . فيشمل هذا التعريف العام حقوق الله وحقوق العباد والحقوق المعنوية والمالية والعقدية ..إلخ .

---

(١) المدخل الفقهي العام : ٢٤١/١ وانظر المدخل إلى نظرية الالتزام للأستاذ الزرقا أيضاً ٣٩/٢ الهامش .

إذا علمنا هذا ، فهل ينطبق تعريف الحق على العلاقة السارية ما بين التاجر والشعار الذي اتخذه عنواناً على بضاعته ؟ أي أهل للتاجر أن يستأثر بهذه العلاقة من دون الناس ، باسم الشرع وحكمه ، بحيث لا يجوز شرعاً أن ينسب غيره هذا الشعار إلى بضاعته على نحو ما هو مقرر من نسبة حق التأليف إلى صاحبه ؟

تتوقف معرفة الإجابة عن هذا السؤال على إدراك المغزى الذي يعبر عنه الشعار التجاري ، بحكم العرف التجاري الدارج .

إن هذا الشعار أو الإسم لا يراد من إطلاقه أكثر من التعريف بالبضاعة التي انفرد صاحبها بصنعها أو ابتكارها ، وإخراجها على الوجه المتميز الذي أتيح له وحده افتراضاً ، أن يخرجها فيه . ولما كان من حق صاحب هذه الصنعة المتقنة أن يحيط صنعته بذاتية مستقلة تحجزها عن الضياع والالتباس ، فقد كان أيسر سبيل إلى هذا الحجز والتمييز أن يَسِمَها بشعار خاص يكسبها الذاتية المستقلة بين السلع والبضائع المشابهة الأخرى .

ومن هنا يتبين أن العلاقة القائمة بين تلك الصنعة المتميزة واسمها الذي اختير لها ، إنما هي في الحقيقة تحصين للعلاقة القائمة فعلاً بين تلك البضاعة والصانع أو التاجر الذي استقل بإبداعها أو بإخراجها بصفاتها المتميزة .

وهذه العلاقة في الحقيقة من نوع العلاقة التي بين المؤلف والأفكار العلمية التي استقل بإبداعها ، على نحو ما سبق بيانه . فكما أن نسبة تلك الأفكار إلى صاحبها حق شرعي لا يجوز إنكاره ولا التطاول عليه ، فكذلك ثمرة الجهد العضلي أو الصناعي حق شرعي لصاحبه لا يجوز إنكاره أو العدوان عليه . إلا أن المؤلفات العلمية تكون محصنة في العادة ضد أي انتحال ، بكتابة أسماء مؤلفيها عليها . في حين أن البضائع المصنّعة تنقطع نسبتها إلى العمل الذي تم تصنيعها فيه ، بمجرد طرحها في السوق فكان الشعار التجاري أو « الماركة » المسجلة عليها كالبديل عن ذكر اسم المؤلف وتسجيله على الكتاب .

ونظراً إلى أن الاسم التجاري كان رمزاً لهذا الحق الذي يعود إلى صاحب

الصنعــة والإبداع ، فقد اقتضى العرف التجـاري أن يكون الشعـار الذي يعتمده لبضاعته حقاً مكتسباً له ، لا مجال للازدواج أو التنافس فيه ، لا مجرد تسمية وتعريف لذات السلعة من حيث هي عين مادي . وقد علمنا آنفاً أن الحق كما يتعلق بالأعيان المادية ، من سـلع وغيرها ، على وجه التمليك أو الاختصـاص ، يتعلق أيضاً بالجهد المعنوي والطاقة الإبداعية التي تتعلق بالأفكار أو الصناعات .

وتعود فائدة هذا الاختصاص إلى جهتين اثنتين :

الجهـة الأولى : التـاجر ، وتتمثـل الفائدة التي ينالها في مزيد من الإقبال إلى بضاعته ، ومن نتائج ذلك تحقق المزيد من أرباحه وفاعليته التجارية .

الجهة الثانية : المستفيد أو المستهلك ، وتتمثل فائدته في تيسير الطريق أمامه إلى الوصـول لمـا قد يبحث عنه من الجودة والإتقان ، ولا شك أننا نفرض في هذا كله الصدق في مساعي التاجر وجهوده ودعوى سعيه إلى الإتقان .

وإذا كان هذا هو العرف التجاري السائد ، فإن ذلك يكون بدوره مصدراً لثبوت معنى الحق الشرعي الذي عرفه صاحب كشف الأسرار بأنه « موجود من كل وجه تتعلق به مصلحة خاصة عائدة لمن ينسب إليه »[1]وقد علمنا فيما مضى أن العرف مرجع أساسي في تثبيت الحقوق الشرعية .

وبناء على ذلك نقول : إن الاسم التجاري هو حق تتعلق به مصلحة خاصة عائدة لصاحب السلعة ومن ثم فهو يعطي صاحبه مزية الحصر والاختصاص .

* * *

---

(١) كشف الأسرار على أصول البزدوي : ١٣٤/٤ و١٣٥ .

المسألة الثانية : هل ينطوي هذا الحق على منفعة قيمية أو ثمرة مالية :

وبتعبير آخر : أيعد حق الاسم التجاري ــ بعد ثبوته ــ من الحقوق المالية المتقررة ، أم من الحقوق المجردة غير المالية ؟

ونقول في الجواب : لا ريب أن مصدر هذا الحق هو الجهد الذهني مضافاً إليه النشاط الحركي والعضلي ، وهو شيء ثابت ومستقر في كيان صاحب الحق ذاته ؛ غير أن لهذا الجهد الذهني ثماراً تنفصل عنه لتستقر في سلعة أو بضاعة منفصلة عنه ، بحيث يمكن استيفاؤها والانتفاع بها وتقديرها . وبذلك تصبح هذه الثمار ذات كيان ووجود مستقل ، وأثر ظاهر في المصلحة **العامة** . **ومن ثم نشأت عنها قيمتها المالية التي أخضعتها لقانون** التداول[١] .

وكما أن السلع والبضائع تعدّ بحدّ ذاتها أموالاً متقومة خاضعة للمعاوضة والتداول ، فإن الأجهزة والأدوات التي تستخدم في إنتاجها تعدّ هي الأخرى أموالاً متقومة .

وإذا ثبت هذا ، فلا فرق بين أن تكون هذه الأجهزة والأدوات وسائل وأسباباً مادية ، وأن تكون جهوداً وابتكارات ذهنية . أي فكما تكون الأجهزة المادية ملكاً لأصحابها فكذلك جهودهم الفكرية وطاقاتهم الإبداعية ، ينبغي أن تكون هي أيضاً ملكاً لأصحابها ، على نحو ما مرّ بيانه في مسألة حق التأليف ؛ ونظراً إلى أن هذه الطاقات الإبداعية أمور معنوية بحدّ ذاتها ، فقد اقتضت الضرورة إحرازها وحصرها عن طريق تحصينها في الاسم التجاري .

وهكذا يتضح أن حق الاسم التجاري كناية عن السياج الذي يحصر سائر الفوائد المالية والاعتبارية التي جاءت ثمرة المزايا التي استقل بها التاجر في بضاعته ، عن طريق ما بذل من الجهد الفكري والنشاط الحركي ، كي لا تتبدد أو تتحول إلى غيره .

أي إن الاسم التجاري عنوان على السرّ الذي تمتاز به بضاعة ما ، إذ يعطيها

---

(١) انظر حق الابتكار في الفقه الإسلامي » للدكتور فتحي الدريني وفئة من العلماء ص ٦٠ و ٦١ .

ذلك مزيداً من القيمة ويضمن مزيداً من الإقبال عليها والرغبة فيها . فهو في الحقيقة كناية عن منفعة مالية متقومة ، داخلة تحت سلطان المعاوضة وخاضعة لقانون الاختصاص .

* * *

المسألة الثالثة : هل يدخل إذَنْ هذا الحق في دائرة الممتلكات بحيث تسري عليه أحكامها ؟

إذا كان تعريف الملك : « الاختصاص الحاجز الذي يسوغ صاحبه حق التصرف إلا لمانع » كما سبق أن أوضحنا ، فلا شك أنه ينطبق على حق الاسم التجاري .

فقد علمنا أنه اختصاص حاجز .. ثم علمنا أنه تعبير عن ثمرة جهد فكري ونشاط حركي ، يتمثل في صنعة مبتكرة ، أو درجة ممتازة من الإتقان ؛ ثم علمنا أنها ثمرة مالية متقومة ، هو وليها ، وهو صاحب الاختصاص فيها . ونظراً إلى أنها منفصلة عن كيانه الإنساني متمثلة في قيمة متداولة ، فله عليها سلطان التصرف عن طريق السلعة التي تلبس بها هذا الحق وتمثل فيها معنى الابتكار والإتقان . وهذا هو تحليل معنى الملك وواقعه .

وينبغي أن نعيد هنا إلى الذهن الفرق بين الحق في هذه المسألة (وهو أمر معنوي نعبر عنه بالإتقان أو الابتكار) وبين جوهر السلعة ذاتها التي هي مظهر لذلك الحق .

إننا إذ نقرر أن هذا الحق حق مالي متقرر ، وأنه بذلك داخل في الممتلكات ، فإنا لا نعني بالممتلكات هنا السلعة ذاتها ، فإن امتلاك صاحبها لها أمر بدهي ليس محل بحث . وإنما نعني بالمملوك هنا هذه الصنعة المعنوية التي نسميها الابتكار أو الإتقان .

صحيح أن حق التصرف إنما ينصب على العين المادية ، ولكن سبب ذلك أن المنفعة التي هي الأساس وهي مصدر التقوم والتمول لا يمكن أن تقوم بنفسها ، ومن ثم

فلا يمكن استيفاؤها ، إلا عن طريق العين القائمة به ، ومن هنا كان لا بدّ من حيازتها عند امتلاك منفعتها[1] .

فمن هنا ، نقول : إن التاجر يملك العين بالحيازة أو الصنعة . ثم يملك المنفعة المالية الإضافية التي نتكلم عنها ، بما بذله من جهد الإتقان أو الابتكار . وكل منهما مستقل ـــ في الاعتبار ـــ عن الآخر .

* * *

المسألة الرابعة : هل ثمة ما يمنع من شراء الاسم التجاري من صاحبه ؟

وهذه المسألة هي لب هذا الموضوع الثاني ومحوره . وقبل أن نجيب عنها ينبغي أن نعود إلى تحرير المعنى المراد ، فنقول :

لقد تبين مما قلناه في المسائل السابقة أن الاسم التجاري كناية عما يفترض اتصاف السلعة به من مزايا الجودة والإتقان التي قدلا توجد في أمثالها . وعلى هذا فالمراد بشراء الاسم التجاري شراء هذه المزايا فتصبح من صفات بضاعة التاجر المشتري ، ولولا هذا الهدف لما كان لهذا التبايع أي معنى .

فهل يصح هذا العقد ؟

هناك طريقتان يعرفهما التجار لعملية شراء الاسم التجاري .

الطريقة الأولى : تتم في الغالب بين شركة عربية وأخرى أجنبية ، تشتري الأولى من الثانية الإسم التجاري لبضاعة ما . ويتضمن عقد الشراء هذا ، تكفل الطرف البائع بتقديم خبراء ومهندسين في تصنيع البضاعة المعروفة بذلك الإسم والكشف عن مصدر المزايا التي فيها ، حيث يقوم هؤلاء الخبراء بدور التدريب والإرشاد ، لتصنيع البضاعة على مستوى الجودة والمزايا التي ارتبطت مع الزمن بذلك الشعار أو الإسم . كما يلتزم الطرف البائع الاستمرار في التدريبات والقيام بالتجارب العملية ، ريثما تترسخ لدى الطرف المشتري عوامل الاتقان ذاتها .

---

(١) انظر كشاف القناع : ٣٠٨/٣ و٣٠٩ .

إن عملية الشراء في هذه الحالة ، إنما تنصبّ في الحقيقة على نقل الخبرة وشرائها ، وإنما يدخل الاسم التجاري في الصفقة تبعاً . فمن الطبيعي لمن يشتري خبرة في صناعة سلعة ما أن ينال معها أطرها ومظاهرها المادية ، وفي مقدمتها شعارها العالمي المسجل .

ولست أرى أي إشكال في مثل هذا العقد ، فهو عقد سائغ صحيح ، سواء صيغ صياغة بيع وشراء أو صياغة جعالة أو استئجار .

أما صيغة الشراء ، فلما علمنا من أن حق التاجر في الاسم التجاري ظِلٌّ لحقه في الخبرة المنفصلة عن ذاته وكيانه والمتجلية في العين المادية المتقومة ، وهو حق مالي خاضع للتصرف به والاعتياض عنه ، وإنما سبيل نقل هذا الحق واستيفائه نقل الخبرة بالتعليم والتدريب مقابل ثمن يتفق عليه ، وإنما ينتقل الاسم التجاري تبعاً لانتقال الخبرة ، نظراً لما هو قائم بينهما من التلازم المستمر ، ثم إن هذا الاسم التجاري ، شأنه كشأن الكتاب ، ليس إلّا وعاء لتحصين تلك الخبرة وحصرها لمستحقها الجديد .

وأما صيغة الاستئجار فالشأن فيها كأي عقد استئجار على تعليم علم من العلوم الدينية أو الدنيوية ، بأجر معين . وإنما يملك المتعلم الصنعة التي تعلمها تحت سلطان هذا الاستئجار الشرعي .

أما نقل الاسم التجاري في هذه الحالة ، فينبغي أن يكون خاضعاً للاتفاق الذي يتم بين الطرفين إذ الاستئجار عقد على منفعة لا على عين ، والمنفعة هنا يمكن انفكاكها عن العين ، إذ هي لا تعدو أن تكون تعليماً أو تدريباً على عمل . ولكن إذا تم الاتفاق على تنازل صاحب الحق عن الاسم التجاري للطرف الآخر ، ضمن عقد الاستئجار أو ضمن اتفاق مستقل ، فلا أرى ما يمنع من ذلك .

الطريقة الثانية : ما يجري عادة بين بعض التجار أو الشركات التجارية ، من شراء الاسم التجاري للسلعة دون أي التزام من البائع بتقديم خبرة أو الكشف عن أسرار الصنعة . وإنما يكون معنى هذا الشراء تنازل البائع عن الاسم الذي كان مسجلاً لسلعته والذي كان من حقه هو ، بحيث يتمكن المشتري من جعله شعاراً لسلعته

المشابهة ، وتكون الفائدة المرجوة للمشتري من ذلك رواج سلعته تحت هذا الاسم ، إذ كان الاسم التجاري الذي اشتراه ذا شهرة وثقة في الوسط التجاري أو لدى عامة الناس . فما حكم هذا العقد ؟

من الثابت يقيناً أن هذا الشراء لا يتحقق له أيّ مضمون . ذلك لأن المزايا التي عرفت بها السلعة والتي هي المضمون المراد من الشعار التجاري ، ستظل ثابتة للسلعة الأصلية ذاتها ، وستظل وثيقة الارتباط بها ، مهما انفصل عنها اسمها أو شعارها التجاري ليلتصق بسلعة أخرى مشابهة . إذ إن هذه المزايا إنما هي ثمرة جهود صاحبها ونشاطه الفكري أو الصناعي الممتاز ، فهي متعلقة به من حيث الجهد ، متجلية في صناعته من حيث الصورة والمظهر . وهيهات أن تنفك هذه العلاقة عنه وعنها مهما باع أو تصرف في رمزها التجاري .

كل ما يمكن أن يحدثه نقل هذا الرمز التجاري من تاجر إلى آخر ، بعقد كهذا ، هو التغرير والتدليس !..

أي إن هذا العقد منطوٍ على غرر بالغ فيما يتعلق بالصلة بين المشتري والبائع ، ومنطوٍ على التدليس والخداع فيما يتعلق بالصلة ما بين المشتري وعامة الناس الذين سيتحولون إليه ، بحثاً عن الجودة التي آل إليه شعارها .

والقاسم المشترك في التعريفات المتعددة والمتنوعة للغرر أنه كل عقد لا يوثق بحصول العوض فيه[(١)] وبتعبير آخر : هو ما وقع شك في حصول أحد عوضيه أو المقصود منه غالباً[(٢)] وهو منطبق على موضوع بحثنا هذا بهذه الطريقة الثانية كما ترى .

والمعروف أن مردّ الغرر إلى الجهالة بأحد طرفي العقد : الثمن أو المثمن . والجهالة تتفاوت في درجات كثيرة حصرها الإمام القرافي في سبع درجات . ومن المتفق عليه أن أفحشها وأخطرها ما يسمى بالغرر في الحصول ، ويمثلون له ببيع الطير في الهواء والسمك في الماء ، أي في الماء غير المحصور في الأحواض ونحوها .

---

(١) انظر حاشية قليوبي وعميرة على المحلي على شرح المنهاج : ٥٨/٢ .

(٢) مواهب الجليل : ٣٦٢/٤ .

ولا نعلم خلافاً في بطلان العقد المنطوي على أي من هذين الغررين[١] .

ومن الثابت يقيناً أن شراء الاسم التجاري على هذه الطريقة الثانية ، إن خلا من الغرر في الوجود فإنه لا يخلو من الغرر في الحصول . بل إن احتمال عدم الحصول هنا أقوى بكثير من احتمال الحصول . إذ من الواضح هنا لكل من المتعاقدين أن الذي سيناله المشتري هو الشعار والاسم المجرد .. أما الجودة التي تكونت منها قيمة ذلك الشعار ، فهي باقية في تضاعيف جهود البائع وخبرته ، هذا إن استمر في إنتاج تلك السلعة ، وهي منتهية وآيلة إلى الزوال إن توقف صاحبها عن مواصلة العمل والإنتاج . ومن ثم فإن الغرر هنا أقرب إلى الغرر الوجودي منه إلى الغرر الحصولي .

ولا وجه للقول بأن الحق المتعلق بالاسم التجاري ، حق مستقل بذاته وأنه من الحقوق المجردة ، كحق الشورى والوظيفة والمنصب والولاية ، وأن العرف قد جرى بالتنازل عنه على عوض ، فأصبح كالتنازل بعوض عن الوظائف والمناصب المستحقة ، وهو شيء أجازه وسوّغه كثير من الفقهاء ، ومنهم متأخرو الحنفية[٢] .

نقول : لا وجه لهذا القول ، لأن الاسم التجاري لا وجود له ، أو لا معنى لوجوده بمعزل عن الشهرة التي اكتسبتها السلعة المقرونة به ، وإنما نالت السلعة الشهرة بالجودة والإتقان ، فغدا شعارها من طول الاقتران بها بمثابة الظل الملازم لها والمعبر عنها . فهو إذن ليس حقاً مجرداً ، بل هو حق مالي متقرر ، ولكنه يتمثل في القيمة التي تقابل الجودة أو تقابل حق الابتكار .

ونحن هنا لا نسقط عن الاعتبار احتمال أن تكون الجودة وهمية نسجتها في الأذهان الدعاية المجردة ومن ثم تكون قيمتها أيضاً وهمية مجردة .. ولكنا لسنا مخوّلين هنا أن نبني الأحكام الفقهية على ظنون سيئة قائمة على احتمالات خفية من هذا القبيل . بل القاعدة الفقهية العامة تلزمنا ببناء الأحكام على الظواهر ، مع إحالة البواطن إلى الله عز وجل .

---

(١) انظر الفروق للقرافي : ٣٦٥/٣ والشرح الكبير : ٢٥/٣ وبدائع الصنائع : ١٥٧/٥ و١٦٣ .

(٢) انظر حاشية ابن عابدين : ١٤/٤ و١٥ .

إذن ، فإن بوسعنا أن ننتهي إلى قرار بأن شراء الاسم التجاري المتمثل فيما يسمى اليوم « الماركة المسجلة » بهذه الطريقة الثانية التي أوضحناها ، عقد باطل ، لا يوجد أي وجه لصحته ، بسبب أنه مغرق في الغرر بأنواعه .

هذا إلى جانب أنه ذريعة جلية وغالبة إلى التلبيس والخداع في المعاوضات التجارية . فإن التاجر الواثق من جودة بضاعتة أغنى ما يكون عن أن يغطيها بشعار ينسج لها الشهرة من جهود غيره . ولولا أن بضاعته يعوزها البرهان على الجودة والإتقان ، لما سعى إلى القفز بها على صعيد الشهرة ، اعتماداً على مثل هذا الشعار .

والذرائع التي يغلب أن يتسبب عنها الضرر بالصالح العام أو الواقع المعارض لحكم لشرعي ثابت ، محلّ اتفاق من الفقهاء وعلماء الأصول على حرمتها ووجوب سدّها[1] .

الاسم التجاري بمعنى اللقب المعلن على المحل التجاري :

بقي أن نتكلم عن اللقب الذي يطلق على محل تجاري ، أيجوز شراؤه ، وهل يكون هو الآخر مناط حق لمالك المحل ؟

ومن المعلوم أن عوامل شهرة متجر مّا كثيراً ما تتمركز في الاسم المعروف لمحله ، بحيث يستقل هذا الاسم في كثير من الأحيان بجذب المستهلكين ، ويحملهم على تقديم الثقة المطلقة بصاحبه .

ومما لا ريب فيه أن هذا الاسم يشكل بذلك حقاً مالياً لصاحبه ، فله أن يستأثر به من دون الناس لا من حيث إن التاجر سبق الآخرين في اختيار هذا الاسم ، فكان له أولوية السبق إليه والاختصاص به ، كما قد فهمه بعض الباحثين ، ذلك لأنه لا تزاحم في اختيار اسم واحد لأكثر من مسمى . بل من الممكن أن يستوعب الاسم الواحد مسميات شتى ، بخلاف السبق إلى الأماكن وإحراز الأموال المباحة ، فإن التزاحم فيها قائم ، والحلّ أن يستقر الحق للسابق .

---

(١) الفروق للقرافي : ٣٢/٢ و٣٣ و« سد الذرائع في الشريعة الإسلامية » للأستاذ هشام البرهاني ص ٦١٥ . وضوابط المصلحة ، لكاتب هذا البحث ص ٢٧٣ .

وإنما تتكون علاقة الاختصاص بين اللقب التجاري للمحل وبين صاحبه ، من الدلالة التي يحملها ذلك اللقب على ما يمتاز به ذلك المحل من خصائص ومزايا يفترض أنها قد لا توجد في غيره .

إذ من الواضح أن أي شهرة تجارية ينالها محل تجاري ما ، إنما تنصبّ وتتمركز في اسم ذلك المحل ومن هنا تنشأ شرعية اختصاص الاسم به أو بصاحبه بتعبير أصح .

ومن ثم يدخل استلاب هذا الاسم في معنى الغصب والعدوان ، ذلك لأن الاستلاب لم يكن في الحقيقة لاسم مجرد يحمل دلالة لغوية على معنى .. وإنما هو استلاب لرصيد شهرة يفترض أنها تكونت من مجموعة مزايا وصفات تجارية حميدة لصاحب المحل ، وحملت في داخلها من جراء ذلك بذور نفع مادي لصاحب ذلك الرصيد . فهو في الحقيقة عدوان على الوعاء الذي حوى بذور نفع مادي مستمر لا على اسم من حيث هو اسم ذو دلالة لغوية مجردة .

وهذا يعني أن الحق الكامن في لقب المحل التجاري حق مالي متقرر ، يتعلق بمنفعة مالية متقومة . والشأن فيه كالشأن في المنفعة المالية الثابتة في الاسم التجاري للبضاعة ، طبقاً لما أوضحناه .

ولكن هل يصح شراء اللقب المعلن على المحل التجاري ؟

يرد في الجواب عن هذا السؤال الكلام ذاته الذي قلناه في شراء الاسم التجاري للبضاعة ، فهو شراء لما لا سبيل للحصول عليه . ومن ثم فهو عقد يتضمن غرراً وجودياً أو حصولياً . وقد أوضحنا أن مثل هذا العقد باطل بالاتفاق . هذا عدا أنه يستلزم انتشار الغرر والتلبيس على عامة الناس من المستهلكين ، إذ يخدعهم العنوان قبل أن يفاجؤوا بأنه عنوان قديم ولكن على بضاعة وصناعة أخرى حديثة .

ولا بدّ أن نلفت النظر إلى أن موضوع البحث محصور فيما درج عليه عرف كثير من التجار المحدثين الذين لم تتحقق لهم شهرة كافية ، من الإقدام على شراء أسماء ذائعة لمحالّ تجارية مشهورة ، كي يغطوا أنفسهم تحتها ؛ ومعنى هذا أن اللقب الذي يتم شراؤه

يبقى عادة كما هو دون أي تعديل أو تقييد أو بيان لصاحب المحل الجديد ؛ ذلك لأن أي تعديل فيه يذهب بجدوي عملية الشراء كلها .

إن من الواضح أن شراء هذا اللقب على هذا النحو ينطوي على غرر وتدليس واضحين . ومن ثم فإن القواعد الفقهية تقتضي بطلان هذا العقد .

ولكن ينبغي أن يقال إن عملية الشراء هذه تصبح نافذة ، فيما إذا أمكن أن تكون تعبيراً عن عملية نقل للخبرة والمزايا التجارية إلى المحل الجديد أو الإدارة الجديدة ، إن العقد عندئذ يصبح نافذاً دون أن يكون ثمة ما يمنع من صحته ، سواء أكان التكييف الفقهي لذلك شراء للخبرة والمزايا الخاصة ، أو استئجاراً على عملية تدريب وتعليم .

ويتحصل مما قلناه أن لقب المحل التجاري ، عندما لا يكون أكثر من عنوان تقليدي على المحل للدلالة عليه ، أي لم يتحول بعد إلى وعاء يحمل مزاياه وشهرته ، فإنه لا يشكل عندئذ أي حق لصاحب المحل . لا حقاً مالياً متقرراً ولا حقاً شخصياً مجرداً . وقد علمنا أن اختيار اسم ما لشيء ، لا يجري فيه تزاحم ولا تنطبق عليه قاعدة : من سبق إلى مباح فهو أحق به .

وبناء على ذلك فإن لمن شاء أن يختار أي اسم رآه لمحل تجاري اسماً لمحله هو أيضاً ، أو اسماً لأي شيء في حوزته ، ما دام أنه لم يتحول إلى وعاء شهرة ، ولم يصبح دالاً على مزايا وصفات معينة قد يختص بها ذلك المحلّ وحده .

ولكن الأمر يختلف عندما تتجسد شهرة المحلّ بسبب مزاياه التي اختص بها ، في الاسم الذي عرف به . إذ يغدو أخذ هذا الاسم عندئذ مضارّة واضحة لا يقرها العدل ، ومن ثم لا يقرها الشرع .

وشراء هذا الاسم صحيح ، إذا تحقق فيه شرط الإقباض ، ولما كان محط العقد في حقيقته على مصدر الشهرة الذي هو الجودة والإتقان ، لا على مجرد لوحة كتب عليها الاسم ، فإن عملية الإقباض يجب أن تتجه إلى هذه الجودة وأسرارها ، لا على عنوانها الكلامي المجرد .

فإن لم يتحقق هذا الإقباض فالعقد غرر وتلبيس ، غرر بين المتبايعين ، وتلبيس على الناس والمستهلكين ، فهو لذلك عقد باطل .

والله أعلم بالصواب والحمد لله رب العالمين .

انتفاع الإنسان بأعضاء إنسان آخر
حيًّا وميتًا

خطة البحث

سنتّبع في بحثنا هذه الخطة التالية :

أولاً ــ طبيعة البحث الفقهي في هذه المسألة والمستندات الشرعية في دراستها والحكم فيها .

ثانياً ــ جذور هذه المسألة في التراث الفقهي القديم ، والتطور الذي انتهى إليه الطب فيها .

ثالثاً ــ صورة المسألة اليوم والتقسيمات المحتملة لها ، وهي تنبثق من حالتين :

الحالة الأولى : عندما يكون المستفاد منه حياً ، وله احتمالان :

الاحتمال الأول : أن يتعلق بحياته حق للغير ، كالحد والقصاص .

الاحتمال الثاني : أن لا يتعلق بحياته حق للغير ، وهو عندئذ إما أن يكون كامل الأهلية مستقلاً بإمر نفسه ، وإما أن يكون ناقص الأهلية غير مستقل بأمر نفسه .

الحالة الثانية : عندما يكون المستفاد منه ميتاً . وتتعلق به النقاط التالية :

آ ــ الموت الذي نعنيه (بيان الفرق بين الموت الشرعي والموت الدماغي) .

ب ــ حكم الاستفادة من أعضاء الميت للحيّ .

ج ــ حكم تشريح الميت لسبب ما .

د ــ هل يجب الرجوع في ذلك إلى أولياء الميت ، والتفصيل الفقهي في ذلك .

رابعاً ــ حكم وصية الإنسان بشيء من أعضائه ، أو بيعه لها .

المقدمة

طبيعة البحث الفقهي في هذه المسألة والمستندات الشرعية لدراستها

إن النظر في حكم انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر ، حياً أو ميتاً ، في الشريعة الإسلامية إنما يدخل في المسائل الاجتهادية الفقهية الحديثة ، ولعله من أهمها ومن أحوجها إلى الدراسة الشاملة ابتغاء الوصول إلى حكمها ، أو أحكامها ، في شرع الله عز وجل ، بحيث تستند إلى أدلة يقتنع بها أولو الملكة الفقهية السليمة ، ويطمئن اليها أولو البصيرة الإسلامية المخلصة .

ومما لا ريب فيه أن هذا البحث يتصل اتصالاً مباشراً ووثيقاً بجملة من القواعد الفقهية الكلية من شأنها أن تنير السبيل بوضوح أمام تلمس حكم الشريعة الاسلامية ، أو أحكامها ، في هذا الموضوع الهام .

ولعل من المناسب أن نبدأ فنتعرف على هذه القواعد أولاً ، ثم نتخذ منها الدليل الهادي على طريق دراسة هذا البحث الذي سنجد انه يتصل ببعض المسائل الجزئية مما قد تناوله الفقهاء وفرغوا من دراسته وبيان حكمه ، بل أبرمت السنة المطهرة بشأن بعض منها .

* أوسع هذه القواعد شمولاً ، وأرسخها في البيان الفقهي ، قاعدة المقاصد الخمسة ، والترتيب الذي صنفت ــ من حيث الأهمية ــ على وفقه . وهي كما نعلم : مقاصد الدين ، فالحياة ، فالعقل ، فالنسل ، فالمال .

ومما يجدر بلفت النظر إليه أن كثيراً من العلماء يعبرون بالعِرض بدلاً من النسل ، وكثير منهم يضيفون إلى هذه المقاصد الخمسة العِرض . وذلك لإدخال حق الكرامة ، بل القدسية الإنسانية ، في مجموعة المقاصد التي تدور عليها أحكام الشريعة الإسلامية[1] .

وسواء علينا إن استعمال عبارة « النسل » أو « العِرض » أو استعملناهما معاً . فإن تنويه الإسلام بقدسية الإنسان وكرامته ، ورعاية الشريعة الإسلامية لذلك في سائر الأحكام ، حقيقة ثابتة لا يرتاب فيها باحث أو فقيه . ومن ثم فإن رعاية الكرامة الإنسانية داخلة دخولاً أولياً في المقاصد أو المصالح التي هي محور الشرع الإسلامي الحنيف .

* القاعدة الثانية : انقسام جملة الحقوق الشرعية إلى قسمين : حق لله ، وحق للعباد ، وإنما يجوز التصرف بما هو حق للعباد أو غلب عليه حق العباد . ثم إنه يكون حقاً أصيلاً ومباشراً بالنسبة لمن أعطي له هذا الحق أصالة ، سواء أكان على وجه التمليك أو التمتيع ، ويكون حقاً فرعياً ومقيداً بالنسبة للولي أو الوكيل .

* القاعدة الثالثة : تنهض مشروعية الإيثار على سائر الحقوق البدنية والدنيوية الداخلة في حقوق العباد ، دون ما سواها من حقوق اللهعز وجل . ومن الثابت أن المحافظة على أصل الحياة ومقوماتها من حقوق الله عز وجل .

* القاعدة الرابعة : الحقوق المعنوية الداخلة في حقوق العباد تورث بالموت كما تورث الحقوق العينية ، دون خلاف في ذلك . وإنما ينعكس الخلاف إلى مسائل بعض هذه الحقوق ، من الخلاف بين الفقهاء في : هل هي داخلة في حقوق الله ، أم في حقوق العباد ، كالقذف وحق المعاقبة عليه[2] .

فهذه القواعد الأربع ــ تشكل جسراً ممتداً بين ينبوع الشريعة الإسلامية ، إلى هذا العصر والعصور التالية ، من شأنه أن يكشف لنا عن موقف الشريعة الإسلامية

(١) انظر شرح المحلي على جمع الجوامع ، وحاشية البناني عليه : ١٧٩/٢ .
(٢) سيأتي تفصيل الخلاف فيه في عضون هذا البحث إن شاء الله .

المطهرة من مسألة زرع الأعضاء الاصطناعية في جسم الإنسان ، وهو ما عالجه الفقهاء وأوضحوا حكمه قديماً ، ومن مسألة زرع عضو من إنسان في جسم إنسان آخر ، وهو ما يمارسه الأطباء اليوم ، وما يطرح نفسه لبيان حكمه الشرعي .

وقد أدلى الفقهاء السابقون ــ كما قلنا ــ باجتهاداتهم في أصل هذه المسألة ، وهو اتخاذ الإنسان عضواً اصطناعياً مكان العضو الطبيعي الذي افتقده ، ومن الجدير أن نستعرضها إجمالاً ، نظراً إلى أنها تشكل مستنداً فرعياً ، بعد الاستناد إلى تلك القواعد التي ألمحنا إليها ، لدراسة تطوراتها الحديثة اليوم ، ونظراً إلى أن ذلك يبرز جذور هذه المسألة في تراثنا الفقهي العظيم .

جذور هذه المسألة في التراث الفقهي القديم والتطور الذي انتهى إليه الطب فيها

لجذور هذه المســألة مستند أصيل من السنة النبوية الشريفة ، بالإضـافة إلى القواعد الفقهية التي تشكل الأساس الاجتهادي فيها . وهو حديث عرفجة الذي رواه الترمذي وصححه ابن حبان ، أنه قطعت أنفه فاتخذ أنفاً من فضة ، فأنتن عليه ، فأمره رسول الله ﷺ أن يتخذه من ذهب .

فقد قرر الفقهـاء بالاتفـاق جواز اتخاذ سنٍّ أو أنملة أو أنف من ذهب ، إن اقتضت الضرورة أن يكون ذهباً ، وعلى خلاف فيما بينهم في جواز اتخاذه من الذهب إن قامت الفضة أو نحوها مقامه . فأجاز الشافعية والمالكية الذهب مطلقاً ، ومنعه الحنفية عند عدم الضرورة[١]

أما الأطراف ، كاليد والرجل ، وكالإصبع الكاملة منهما ، فقد ذهب الحنفية والشافعية ، في المعتمد عندهم ، إلى عدم جواز اتخاذها من ذهب أو فضة ، نظراً إلى أنها لن تكون أعضاء عاملة ، بل لمجرد الزينة فلا ضرورة في تركيبها إذن . أي فلا ضرورة

---

(١) انظر مغني المحتـاج للشربيني : ١/٣٩١ ، والهداية للمرغيناني : ٤/٦١ ، وجواهر الإكليل : ١/١٠ وما بعد .

في ارتكاب المحظور[1] ومعنى ذلك أن اتخاذ طرف اصطناعي من غير الذهب والفضة جائز بالاتفاق .

ومما لا ريب فيه أن هذا الفرق في مضمار العمل الطبي في هذا المجال ، ما بين الأمس واليوم له تأثيره ودوره الكبير في إبراز كثير من وجوه الاختلاف في الأحكام الفقهية لهذه المسألة ما بين الأمس واليوم . وهذا ما سنشرع في بيانه وتفصيل القول فيه بعون الله وتوفيقه .

---

(١) المراجع السابقة .

صورة هذه المسألة اليوم
والحالات الخاضعة لها

تدور وقائع هذه المســألة في عصرنا هذا على ركنـين أســاسيين : مستفيد ، ومستفاد منه . ويتبعه ركن تنفيذي هو العمل الجراحي الذي يقوم به الطبيب .

ولا شأن لنا في بحثنا هذا بالمستفيد ، ولا بالعمل الجراحي الذي هو أمر فنّي بحت ، وإنما يدور حديثنا كله حول الركن الثاني وهو الشخص المستفاد منه .

وهذا الشخص إما أن يكون حياً أو ميتاً .

وفي الحالة الأولى : إما أن يتعلق بحياته حق للغير ، سواء كان حقاً للمجتمع ــ وهو الذي يسمى في المصطلح الفقهي حق الله عز وجل ــ أو حقاً للفرد ، وإما أن لا يتعلق بحياته حق لأحد . وهو في هذه الحالة إما أن يكون كامل الأهلية مستقلاً بأمر نفسه ورعاية شأنه ، وإما أن يكون ناقص الأهلية غير مستقل برعاية نفسه .

وفي الحالة الثانية : أي عندما يكون ميتاً ، إما أن يكون موته موتاً دماغياً ، وهو الموت الذي اصطلح عليه الأطباء أو موتاً قلبياً تاماً ، وهو الذي تعتمد عليه أحكام الشريعة الإسـلامية . وعلى كلا الاحتمالين ، فإما أن يكون له ورثة من أقاربه وذوي رحمه ، أو لا يكون له من قريب أو ذي رحم ، وإنما يتولى أمره وليّ المسلمين .

فهذه هي صورة المسألة بمختلف الاحتمالات التي يمكن أن تدور عليها .

وسنعالج بيان حكم ، بل أحكام ، هذه المسألة ، من خلال النظر في كل من هذه الإحتمالات على حدة .

أولاً
عندما يكون المستفاد منه حيّاً

وقد قلنا إن هذه الحالة يتفرع عنها احتمالان اثنان : الاحتمال الأول أن يتعلق بحياته حق للغير ، والاحتمال الثاني أن لا يتعلق بحياته حق لأحد . ولنبدأ بدراسة الاحتمال الأول منهما .

عندما يتعلق بحياة المستفاد منه حق للغير :

ونعني بذلك أن يرتكب الإنسان جرماً ، قد أدين به طبقاً لأحكام الشريعة الإسلامية ، وترتبت عليه بسببه عقوبة الإعدام ، كزنا المحصن ، وقتل النفس عمداً بغير حق والارتداد عن الإسلام مع الإصرار عليه .

ومن المتفق عليه أن هذا الإنسان يصبح مهدر الدم بعد إدانته أمام القضاء ، بمثل هذا الجرم ، فهل يجوز أخذ شيء من أعضائه ليزرع في جسم إنسان محترم محصن الدم ، قد أشرف على الهلاك ، وتعيّن لإنقاذ حياته زرع عضو من غيره في جسده ، ككلية وقلب وعين أو نحو ذلك ، بقطع النظر عما قد يستلزمه استلاب ذلك العضو من صاحبه ، من موت أو تشويه ؟

قبل أن نجيب عن هذا السؤال ، يستحسن أن نمهد له ببيان رأي الفقهاء في حكم أكل المضطر من جسم إنسان مهدر الدم قد وجب قتله بحكم القضاء الإسلامي .

أما الشافعية ، فقد ذهبوا إلى جواز ذلك ، نظراً إلى أن مهدر الدم لا حرمة له ، ولا قيمة لحياته فهو في حكم الميت . قال العز بن عبد السلام في قواعد الأحكام :

« لو وجد المضطر من يحلّ قتله ، كالحربي والزاني المحصن وقاطع الطريق الذي تحتم قتله ، واللائط والمصرّ على ترك الصلاة ، جاز له ذبحهم وأكلهم ، إذ لا حرمة لحياتهم ، لأنها مستحقة الإزالة فكانت المفسدة في زوالها أقلّ من المفسدة في فوات حياة المعصوم »[1] .

وأما الحنابلة ، فقد اختلف الرأي في ذلك عندهم . غير أن ما ذكره ابن قدامة في المغني يتضمن ترجيح القول بجواز ذلك ، موافقة لما ذهب إليه الشافعي وأصحابه[2] .

وأما المالكية ، فالمذهب عندهم منع ذلك مطلقاً . قال في الشرح الصغير : « إلّا الآدمي فلا يجوز أكله للضرورة ، لأن ميتته سمٌّ ، فلا تزيل الضرورة »[3] وقال الصاوي تعليقاً : « أي فلا يجوز تناوله سواء كان حياً أو ميتاً ، ولو مات المضطر . وهذا هو المنصوص لأهل المذهب » .

وهذا الذي ذهب إليه المالكية هو الراجح عند الحنفية ، على ماذكره ابن عابدين في حاشيته[4] .

ويتحصل من هذا أن الشافعية والحنابلة وبعضاً من الحنفية ، يجيزون أكل لحم

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام : ١/٨١ .

(٢) المغني لابن قدامة : ٩/٤١٩ .

(٣) الشرح الصغير للدردير ، مع حاشية الصاوي عليه : ٢/١٨٤ .

(٤) انظر حاشية ابن عابدين : ٥/٢٩٦ .

المهدر دمه عند الضرورة . أما المالكية والراجح عند الحنفية ــ فيما يراه ابن عابدين ــ فعلى حرمة ذلك .

ولعل المذهب الأول هو المتفق مع القواعد الفقهية المتعلقة بهذه المسألة ، كقولهم : يُتحمل الضرر الأخف لدرء الضرر الأشدّ . وكقولهم : إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمها ضرراً ، بارتكاب أخفهما . وهما من القواعد المتفق عليها لدى المذاهب الفقهية . وهما متفرعتان عن قاعدة « الضرر يزال »[1] .

أما الاستدلال بالكرامة الإنسانية ، فمن المعلوم أن هذه الكرامة تصبح مهدرة بتحقق موجب القتل . وإلا لما أوجبت الشريعة الإسلامية قتله . وقد تبين من صريح قول الله عز وجل : ﴿ لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ، ثم رددناه أسفل سافلين ، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات ﴾ أن الكرامة التي ميز الله الإنسان بها ، ليست نابعة من جوهر بشريته ، حتى تكون ملازمة له في كل الحالات ، وإنما هي وصف يلازمه ما كان متجاوباً مع فطرة عبوديته لله عز وجل ، مستقيماً على الانصياع لأمره وسلطانه ، ولو في الجملة . إذا علمنا هذا ، فلنعد إلى أصل المسألة التي طرحنا السؤال عن حكمها . وهو : استفادة الحي المشرف على الهلاك من عضو إنسان تعلق بحياته حق للغير واستوجب القتل : فنقول :

لا بدّ من تخريج هذه المسألة على تلك التي نقلنا أقوال الفقهاء فيها ، فإن رجحنا ما ذهب إليه الشافعية والحنابلة وبعض الحنفية ، من جواز الإقدام على أكل من قد استوجب القتل شرعاً ، عند الضرورة ، فلأن يجوز هنا اقتطاع عضو منه ليزرع في جسم إنسان معصوم الدم مشرف على الهلاك ، من باب أولى ، ولا فرق في هذه الحال بين أن يسري اقتطاع هذا العضو من المستفاد منه إلى الموت أو لا . إذ إن مناط القول بصحة ذلك إنما هو زوال حرمة حياته واستحقاقه للقتل ، والحالتان عندئذ سواء .

نعم ، ينبغي اشتراط الضرورة بالنسبة لحال المستفيد . بحيث يقرر الطبيب

---

(١) انظر الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٩٨ و ٩٩ ، والأشباه والنظائر للسيوطي : ص ٧٩ .

العادل المختص أن لا بدّ لاستنقاذ حياته من زرع هذا العضو في جسده ، ولا يقوم مقامه عضو اصطناعي أو عضو من حيوان غير نجس .

وسبب اشتراط الضرورة بهذا الشكل ، يعود إلى ما هو مقرر من حرمة التمثيل في القتل عند إقامة حد أو استيفاء قصاص[١] . ولا ريب أن اقتطاع جزء من الحي يدخل في معنى المثلة وحكمها . فينبغي أن يتوقف جواز ذلك على الاضطرار ، كما ينبغي أن يكون التنفيذ محدداً بقدر الضرورة ذاتها ، وأن تتخذ الوسائل الحديثة الممكنة التي تبعد العملية عن معنى المثلة وعن السبب الذي حرم من أجله ، وهو التعذيب .

ولكن ينبغي ــــ حسب القواعد التي اعتمدنا عليها في ترجيح هذا الرأي ــــ أن لا يكون ثمة فرق في هذا الحكم بين أن تكون ضرورة المستفيد في نطاق استنقاذ حياته ، أو في نطاق الاستفادة من عضو أو طرف هام بعد تلفه أو إشرافه على ذلك ، كالاستفادة من عين سليمة بدل عينه التالفة ، إذ مهما كان قدر الفائدة العائدة إلى المستفيد المعصوم دمه ، فإن رعايتها أرجح في ميزان المصالح الشرعية ، من رعاية إنسان في حياته أو شيء من أعضائه أهدر دمه بحكم قضائي شرعي صحيح .

عندما لا يتعلق بحياة المستفاد منه حق للغير :

وهو الذي يسمى في الاصطلاح الفقهي : الإنسان المحترم أو المعصوم دمه . هذا الإنسان إما أن يكون كامل الأهلية رشيداً مستقلاً بأمر نفسه ، أو لا ، فهما إذن صنفان من الناس .

ونبدأ **بالحديث عن الصنف الأول** منهما ، فنقول : هل لهذا الإنسان أن يتنازل عن عضو أو جزء من جسمه ليستفيد منه إنسان آخر ، توقفت استمرارية حياته على ذلك ؟

والجواب أن اقتطاع هذا العضو منه إن غلب على الظن تسببه للموت ــــ أو بتعبير أصح : إن لم تتحقق الطمأنينة التامة بأن ذلك لن يؤثر على استقرار حياته

(١) انظر مغني المحتاج للشربيني : ٤٤/٤ وبداية المجتهد لابن رشد : ٣٩٧/٢ والقوانين الفقهية لابن جزي : ص ٢٦١ .

وسـلامتها ـــ لم يجز منه الإقدام على ذلك ، كما لا يجوز لأحد أن يكرهه على هذا التنازل ، ولا يجوز للطبيب الجراحي أن يقبل على تنفيذه .

وعلة الحرمة واضحة ، وهي أن الإنسان لا يملك الإيثار في نطاق حقوق الله عز وجل . وأصل الحياة حق لله سبحانه وتعالى ، فليس للإنسان الذي يتمتع بها أن يهبها أو يؤثر بها أحداً غيره . وهذا هو الأساس في تحريم الانتحار . ونظراً إلى أن الأمر هنا متعـلق بجوهر الحياة ، وجوهر الحياة بين المستفيد والمستفاد منه ، في هذه الصورة ، واحدة ، دون أي تفاوت أو اختلاف ، فليس ثمة من مصلحة تترجح بها حياة الأول على الثاني أو العكس . فالسبيل إذن أن يترك الأمر بعد جهد الطبابة والعلاج لقضاء اللهعز وجل .

وهذا الحكم يوازنه في الطرف الآخر نقيضه الذي يذكره علماء الأصول في باب الإكراه . وهو حرمة إقدام (المكرَه) على قتل شخص ما لا يتعلق حق ما بحياته ، وإن أيقن (المكرَهُ) أنه سيقتل إن لم ينفذ ذلك ... فالعلة نفسها ترد هنا . وهي أن جوهر الحياة التي هي حق الله عز وجل واحد في شخص كل منهما ، فلا تمتاز بأي مرجح إذ تكون في جسم أحدهما دون الآخر ، ما دام كل منهما معصوم الدم . أما مظاهر التفاوت العارضة بين الناس في خدمة المجتمع أو في السبق إلى الصلاح والتقوى ، فلا دخل لشيء منها في تصنيف درجات أصل الحياة ، وإن كان لهذا التفاوت أثره الذي لا ينكر في تفاوت الاهتمام والإكرام والتوقير في نطاق التعامل ضمن دائرة جنس الحياة الواحدة .

أما إن جزم طبيبان عادلان مختصان[١] بأن حياة المستفاد منه من دون ذلك العضـو ستظـل مستمرة ومستقرة على نهج سـوي ، وذلك اعتماداً على قواعد الطب وتجاربه ، كإمكان استمرار حياة الإنسان بكلية واحدة ، دون وجود ما يتهددها ـــ فإن

---

(١) الصحيح أنه يكتفى بشهادة طبيب واحد ، في المسائل التي لا تتعلق بها حقوق للآخرين . أما في المسائل التي تتعلـق بها حقوق لهم ـــ وهذه منهـا ـــ فلا بدّ فيهـا من شهـادة طبيبين (انظر الأشبـاه والنظـائر للسيوطي : ٢٩٦) .

استظهار حكم ذلك منوط بالرجوع إلى قاعدتين من القواعد التي ذكرناها في مقدمة هذا البحث ، وقلنا إن مداره عليها . وهاتان القاعدتان هما :

١ ـ كل ما كان من حق الإنسان أو تغلب حق الإنسان فيه على حق اللهعز وجل ، جاز التصرف به ، سواء كان مصدر ثبوت هذا الحق تمليكاً أو تمتيعاً .

٢ ـ كل ما ثبت للإنسان حق التصرف فيه ، كان له حق الإيثار به .

ولنقف عند كل من هاتين القاعدتين بشيء من البيان والضبط ، كي لا يقع في تطبيقهما أي خطأ أو لبس . فنقول في بيان القاعدة الأولى :

من الثابت أن الإنسان ، بكل ما له من حقوق ، ملك لله عز وجل . فمآل الحقوق كلها إذن ، على تنوعها واختلافها أن تكون لله وحده . وهذا معنى كلام الشاطبي :

« إن كل حكم شرعي ليس بخالٍ عن حق الله تعالى » وقوله : « كل ما ثبت فيه اعتبار التعبد فلا تفريع فيه ، وكل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التعبد ، فلا بدّ فيه من اعتبار التعبد »[١] .

ولكن اللهمكن عباده من التصرف بطائفة من هذه الحقوق ، فسميت من هذا الجانب حق العباد . ولم يمكنهم من التصرف بطائفة أخرى منها ، فبقيت على اسمها الأصلي : حقوق الله .

ولقد علمنا فيما سبق أن الله لم يأذن لأحد من عباده بالتصرف في أصل الحياة ، بأن يتسبب في إنهائها عندما يشاء ، وإنما أمره وعزم عليه أن يرعاها في كيانه ويحافظ عليها ضدّ كل ما يتهددها من الأخطار . ولذا فهي من أبرز حقوق اللهعز وجل .

أما أعضاؤه ودمه وعظامه وجلده ، وسائر أجزاء جسده ، فإن التصرف فيها من شأنه أن يؤول إلى أحد قسمين :

---

(١) الموافقات : ٢/٣١٠ و٢١٧ .

القسم الأول : تصرف يسري بصاحبه إلى الموت يقيناً أو ظناً ولو ظناً غير راجح ، فهذا القسم من التصرفات متعلق بحقوق اللهعز وجل بالتبعية واللزوم . ومن ثم فلا يجوز للإنسان أن يقدم على هذا النوع من التصرف بأعضائه مهما كانت الأسباب[1] .

القسم الثاني : تصرف ليس من شأنه أن يسري بصاحبه إلى الموت ، لا يقيناً ولا ظناً ، بل الشأن فيه أن لا يعقب أي ضرر بأصل الحياة ، بل تبقى سالمة مستقرة ؛ فهذا التصرف ، ضمن هذا القيد ، من حق العباد ، أو بتعبير أدق : حق العبد متغلب فيه على حق الله .

وبمقتضى هذا الحق ، يسوغ للإنسان أن يذهب في استخدامه عينيه لقراءة ، أو يديه في صناعة ، أو قدميه في قطع مفاوز ، مذهباً قد يلحق به عطباً كلياً أو جزئياً بهذه الأعضاء أو بعض منها ، دون أن يكون ذلك منه عدواناً على حق الله أو تجاوزاً لحدود الشرع ، ما دام أنه كان يتوخى في استخدامه لتلك الأطراف مصلحة مشروعة ، ولم يكن يهدف إلى مجرد الإضرار بنفسه .

وقد يقول أحدنا : ولكن مما لا ريب فيه أن الإنسان لا يملك أن يتلف شيئاً من أطرافه أو أن يعطب شيئاً من جسمه ، قلّ العطب أو كثر ، أفليس ذلك دليلاً على أن لا حق للإنسان في شيء من أطرافه وأعضائه ، وأنه ــ كحق الحياة ــ عائد إلى الله عز وجل ؟

والجواب أن سائر حقوق العباد مقيدة بنظام الشرع ، نظراً إلى أن جذور هذه الحقوق كلها ، إنما هي ملك لله وحده . فالمالك هو الله ، والعبد مخول بالتصرف في كل ما جعله اللهحقاً له ، لا بشكل كيفي ، وعلى النحو الذي يشاء ؛ بل طبق النظم

---

(١) لا يعترض على هذا بمشروعية الجهاد ؛ إذ حتى في ساحة الجهاد ، لا يجوز أن يقصد المجاهد إزهاق روحه ، بل يجب أن يتجه القصد منه إلى تحصين الدين وحمايته من العدوّ المتربص به ، مضحياً في سبيل ذلك بروحه إن اقتضت الضرورة ، وذلك طبقاً لما يقتضيه أولوية مصلحة الدين على مصلحة الحياة في سلم المصالح الخمس .

والضوابط التي شرعها الله .. وهذه الضوابط والنظم لا تعدو في جملتها أن تكون توجيهاً للعبد إلى الطريق الأمثل لرعاية المصالح الإنسانية ، المتمثلة في المقاصد الكلية التي سبق بيانها ، وتحذيراً من الانزلاق في مهاوي الضرر والفساد بين العباد[١] .

ومن هنا ، حرم الله تبذير الأموال وإتلافها ، وإن صدر ذلك من مالكها الذي هو صاحب الحق في التصرف بها ، وبهذا المعنى ذاته يحرم على الإنسان أن يعرض شيئاً من جسده للضرر والفساد ، رغبة في الضرر ذاته ، أي دون أن يحمله على اقتحام ذلك تحقيق مصلحة مشروعة ضمن سلّم الأولويات المقررة .

فإذا تبين لنا معنى هذه القاعدة ، وظهر لنا انطباقها على علاقة الإنسان بأطرافه ودمه وأجزاء جسده ، لا من حيث المحافظة بها على حياته ، بل من حيث تصرفه بها ضمن حدود الوقاية التامة لها ـــ فإن القاعدة الثانية تترتب عليها لزوماً . وهي :

« كل ما ثبت للإنسان حق التصرف فيه ، كان له حق الإيثار به » .

ومن مقتضى ذلك أن يملك الإنسان إيثار غيره بشيء من دمه أو بأي من أجزاء جسده ، ما لم يستلزم ذلك ـــ ولو على وجه الاحتمال البعيد ـــ هلاكه .

وواضح أن معنى الإيثار قائم على إسقاط المؤثر حظ نفسه ، وتقبُّلِ المضرة اللاحقة به ، رعاية لمصلحة أخيه . فهو وإن كان في الظاهر سعياً إلى مفسدة ليس من شأن الشريعة الإسلامية أن تأذن بالإتجاه إليها ، إلا أنها أساس وسبب لمصلحة ضرورية تتحقق للغير ، بالإضافة إلى ما يتّوج هذا العمل به ، من الخلق النبيل المتمثل في ترك المُؤْثِرِ حظ نفسه رعاية لحظ غيره ، اعتماداً على يقينه بالله وأملاً في مرضاته والعوض الذي سيكرمه الله به . فهو ، وإن كان في الظاهر مضرة وفساداً ، إلا أنه منطو على مصلحة هامة في طريق بناء الأمة الإسلامية والمجتمع الإسلامي ، ولا ريب أنها أجلّ بكثير من حجم المفسدة التي قد تنجم عنه .

يقول الإمام الشاطبي ، بعد أن أصّل قاعدة الإيثار هذه في الفقه الإسلامي ،

---

(١) انظر ما ذكره الشاطبي في المسألة التاسعة ٣٧٧ من الجزء الثاني من الموافقات . فقد جاء بكلام جامع في هذا الموضوع .

موضحاً المصلحة التي تترجح على مفسدة إسقاط المؤثر حظ نفسه : « والإيثار على النفس : وهو أعرق في إسقاط الحظوظ . وذلك أن يترك حظه لحظ غيره اعتماداً على صحة اليقين ، وإصابة لعين التوكل ، وتحملاً للمشقة في عون الأخ في الله على المحبة من أجله . وهو من محامد الأخلاق وزكيات الأعمال . وهو ثابت من فعل رسول الله وعمله المرضي » .

وبعد أن استشهد بطائفة من الأحاديث الواردة في الإيثار والمبينة لحدوده قال : « وتحصّل أن الإيثار هنا مبني على إسقاط الحظوظ العاجلة . فتحمل المضرة اللاحقة بسبب ذلك لا عتب فيه إذا لم يخلّ بمقصد شرعي . فإن أخل بمقصد شرعي فلا يعدّ ذلك إسقاطاً للحظ ولا هو محمود شرعاً »[1] .

وقد ذكر السيوطي في الأشباه والنظائر قاعدة الإيثار هذه ، مفرقاً بين حقوق الله وحقوق العباد ثم قال : « ولو أراد المضطر إيثار غيره بالطعام لاستبقاء مهجته ، كان له ذلك ، وإن خاف فوات مهجته »[2] وذكر إبن نجيم نحو ذلك أيضاً[3] .

يترتب على هذا الذي أوضحناه ، أن للإنسان أن يتنازل عن أي من أجزاء جسده أو دمه ، لإنسان آخر ذي حياة محترمة مشرف على الهلاك ، قرر طبيبان عادلان أن زرع ذلك العضو أو الجزء في جسده ينقذه من الهلاك ويمتعه بحياة سليمة ، وأن اقتطاعه من جسم الأول لا يسبب هلاكه بل يظل متمتعاً بحياة مستقرة سليمة .

ولكن ما الحكم إن كانت الضرورة ليست إنقاذاً لحياة المستفيد ، وإنما هي استبدال طرف أو عضو سليم عاملٍ ، بعضو تالف من جسده ؟ وذلك كأن يؤثر الرجل صاحبه بعينه ، فتؤخذ منه وتزرع في مكان العين التالفة من وجه صاحبه ؟

مقتضى القواعد والأدلة التي اعتمدنا عليها في الحكم بجواز الحالة الأولى ، أن

---

(١) الموافقات : ٢/٣٥٥ و٣٥٦ .

(٢) الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١٠٤ و١٠٥ .

(٣) الأشباه والنظائر لابن نجيم : ص ١٨٢ .

تجوز هذه الحالة الثانية أيضاً . ولقد أمعنت النظر والتفكير ، فلم أجد في هذه الحالة الثانية أي فارق عن الأولى يستدعي الحكم بالحظر . والله أعلم .

ومهما يكن ، فإن جواز الإقدام على هذا الأمر منوط بالضرورة ، سواء أكانت ضرورة إنقاذ حياة ، أو ضرورة إحياء عضو تالف . ولكي نزيد بيان هذه الضرورة ضبطاً ، نذكّر بالمحترزات التالية :

آ ـــ لا يجوز التنازل ، إن ثبت أن عضواً اصطناعياً يمكن أن يقوم مقام العضو الطبيعي في إنقاذ حياة المريض ، أو كان احتياجه إلى ذلك العضو غير ضروري ، أو كانت استفادته منه شكلية .

ب ـــ لا يجوز التنازل ، إن كان على وجه الإهدار والإتلاف ، كأن يمكّن غيره من إتلاف أحد من أعضـــائه أو من إلحاق أي ضرر بجسمه ، دون أي ضرورة تستلزم ذلك .

ج ـــ لا يجوز التنازل ، إن كان لمصلحة ذي حياة غير محترمة ، كمرتدّ أصر على الردة واستوجب القتل ، أو زان محصن قضى القاضي في حقه بالرجم .

وسبب حرمة الإيثار في هذه الحالات الثلاث أن تحمّل المُؤْثِر للمضرة مُخِلٌّ في كل منها بالمقصود الشرعي . فلا يعد التنازل فيها إسقاطاً للحظ الشخصي في سبيل الغير ، على نحو ما تم تأصيله للمعنى الفقهي في الإيثار .

وبملاحظة هذه المتحرزات ، يزول وهم التناقض الذي قد يتصوره القارئ لكلام الشاطبي ، إذ عاد ، بعد أن أصّل قاعدة الإيثار وأيدها بالأدلة المختلفة ، فأوضح أن حق العبد وإن كان ثابتاً له في حياته وكمال جسمه وبقاء ماله في يده ، فإنه لا يجوز له أن يسلّط يد الغير عليه بالإتلاف أو الإضرار[١] .

ذلك لأن عدم جواز التسليط هنا ، إنما هو بسبب افتقاره إلى الشروط التي لا بدّ من توافرها لتحقق معنى الإيثار فكلامه في المرة الأولى والثانية منسجم مترابط .

---

(١) الموافقات : ٢/٣٧٦ .

ويلاحظ أن الشاطبي هنا ساوى في الحرمة بين تسليط الرجل يد الغير على جسمه وعلى ماله ، ليُعلم أن شروط الإيثار إن لم تتوافر ، فالتسليط عندئذ يصبح محرماً لا على الجسم فقط ، بل على المال أيضاً ، وليُعلم أن شروطه إن تمت كان تمكين الغير إيثاراً مبروراً مثاباً عليه بالنسبة لكل من الجسم والمال معاً .

* * *

الصنف الثاني : وهو الإنسان الذي لا يتمتع بأهلية كاملة يستقل بها بإدارة شؤون نفسه ، كالطفل وكالمجنون ، فمن الثابت أن هذا الصنف من الناس لا يملك أن يستقل بالتصرف في هذا الأمر ، الذي هو من أخطر شؤونه الشخصية ، ومن ثم فإن القيام بالإيثار الشرعي لا يتأتى منه .

ولكن هل يملك أن يقوم عنه بهذا الأمر وليه كأبيه وعمه مثلاً ؟

والجواب أن وليّه أياً كان ــ سواء كان يتمتع بالولاية الخاصة أو العامة ــ لا يملك مثل هذا التصرف بشيء من أجزاء جسد موليه ، ولا حتى بماله أو أي حقوقه الأخرى . أي إن الإيثار لا يتأتى إلا من الأصيل صاحب الحق ذاته .

وبيان ذلك أن تصرف الوليّ إنما هو بمقتضى حكم الولاية ، لا بمقتضى عقد الوكالة ، إذ لا تتأتى الوكالة هنا ، ذلك لأن من شروط صحة عقد الوكالة ، أن يملك الأصيل التصرف الذي يطالب به الوكيل . ومن المعلوم أن الأصيل لا يملك مثل هذا التصرف بنفسه ، فأحرى أن لا يملك تنفيذه بواسطة غيره .

فإذا ثبت أن تسلط الأب أو من يقوم مقامه على حقوق الطفل ونحوه ، إنما هو بحكم الولاية عليه لا النيابة عنه ، فإن من القواعد الثابتة التي لا نعرف فيها خلافاً أن تصرف الولي منوط بما هو الخير والمصلحة لموليه . ومن ثم فلا ينفذ من تصرفاته بحقوقه ، إلا ما كان على وجه الغبطة والمصلحة له .

وعلى هذا ، فليس لولي الطفل أو المجنون ، سواء أكان ذا ولاية خاصة أو عامة ، أن يتبرع عنه بكلية أو أي من أجزاء جسده ، لمضطر من الناس ، أياً كان شأنه ومهما

بلغت ضرورته ؛ لما في ذلك من إلحاق الضرر البين بموليه . نعم إن ثبت بشهادة طبيبين عادلين أنَّ أخْذَ شيء من دمه لمريض محتاج إلى الدم ، ينشطه ويحقق له فائدة صحية ، كأن يكون دمه أكثر من القدر الذي ينبغي ، فالمسألة تختلف عندئذ ، إذ تصبح خاضعة حينئذ لقاعدة : تصرف الولي منوط بالمصلحة للمولىّ .

أما في سائر الصور الأخرى للمسألة ، فلا يجوز مثل هذا التصرف قط .

ثانياً
عندما يكون المستفاد منه ميتاً

ما هو الموت ؟

الموت الذي نتحدث عنه في هذا الصدد ، هو الموت ذاته الذي تترتب عليه جملة الأحكام الشرعية من ميراث وانفصام عرى الزوجية وعدة وفاة وانقطاع عهد التكليف ، ووجوب التجهيز والدفن ، وغير ذلك . إذ ليس لدينا في الاصطلاح الشرعي أو اللغوي أو الطبي أكثر من حقيقة واحدة للموت . فما هو الموت الذي تعارف الناس جميعاً على معناه ، والذي هو مناط لأحكام شرعية كثيرة ؟

هو : مفارقة الروح للبدن مفارقة تامة . وإن شئت فقل ــ رعاية لمن لا يفهمون الروح ولا يتعاملون مع هذه الكلمة ــ : هو انقطاع الحياة عن البدن انقطاعاً تاما . ولا نحسب أن ثمة أي خلاف بين فئات الناس في أن هذا هو معنى الموت .

غير أن خلافاً قد يقع اليوم في الدليل الذي يمكن أن يعتمد على تحققه ووقوعه .

فالدليل المعتمد لذلك شرعاً هو سكون النبض ووقوف حركة القلب وقوفاً تاماً . إلا أنه يجب الاحتياط والتحري بتلمس أدلة أخرى ، كلما حامت الشبه وظهرت موجبات الشك والريبة ، لا سيما من جراء الأسباب التي أدت إلى الموت . قال النووي نقلاً عن الشافعي في الأم :

« ... فإن مات فجأة ، لم يبادر بتجهيزه ، لئلا تكون به سكتة ، ولم يمت . بل

يترك حتى يتحقق موته » ثم قال : « وذكر الشافعي والأصحاب للموت علامات ، وهي أن تسترخي قدماه وينفصل زنداه ويميل أنفه وتمتد جلدة وجهه ، زاد الأصحاب :وأن ينخسف صدغاه »[١] .

أقول : ولعل من الضروري في كل الأحوال الإستعانة بالطبيب للوصول إلى اليقين ، لا سيما في حالات خاصة كالموت صعقاً أو غرقاً أو احتراقاً أو تردياً في جبل ، أو على أثر عملية إنتحار كتناول أقراص مميتة بنوعها أو كميتها .

أما الأطباء ، فهم يعتمدون اليوم ، بالإضافة إلى الأدلة الشرعية التي هي محل اتفاق ، على ما يسمونه بموت الدماغ !.. وهي حالة دماغية تبعث على اليقين عند الأطباء بانحدار حالة المريض إلى الموت ، بمعنى انقطاع أمل الحياة عنه انقطاعاً تاماً في يقينهم العلمي ، مع احتمال استمرار لدقات القلب وحرارة أو حركة في النبض .

بيد أن موت الدماغ هذا ، لا يعد ، وحده ، في ميزان الشريعة الإسلامية ، دليلاً قاطعاً على حلول الموت فعلاً ، بل هو في أكثر الأحيان نذير موت محقق حسب المقاييس الطبية المجمع عليها . إلا أنه ليس نذيراً قطعياً بالموت في حكم الشريعة ، بل العقيدة الإسلامية ، ذلك لأن هذه الحالة ، وإن كان من شأنها أن تورث الطبيب يقيناً تاماً بأنها حالة موت ، وبأن المسألة عندئذ لاتعدو أن تكون مسألة وقت يتمثل في بضع دقائق ويسكن القلب بعدها بيقين ــ إلا أن هذا اليقين بحد ذاته ليس يقيناً علمياً لدى التأمل والتحقيق ، وإنما هو طمأنينة نفسية منبعثة من كثرة التجارب المتكررة التي لم تشذ ، وهي التي يسميها كثير من العلماء ، ومنهم الغزالي « اليقين التدريبي »[٢]

وسبب عدم الاعتبار بهذاالدليل الطبي ، من قبل الشريعة الإسلامية أمران اثنان :

أولهما : أن أحكام الموت ، أياً كانت ، إنما تترتب على وقوعه الفعلي التام ، لا على توقعاته مهما كانت يقينية جازمة .

---

(١) المجموع : ٥/١٢٤ و١٢٥ وانظر المغني لابن قدامه : ٢/٤٥٧ .

(٢) انظر تهافت الفلاسفة .

ثانيهما : أن هذه الدلالات أو التوقعات ، مهما استندت إلى اليقين العلمي ، فإن انتعاش المريض وتوجهه مرة أخرى إلى الحياة ليس مستحيلاً عقلياً ، ومن ثم فليس مستحيلاً شرعياً .. ذلك لأن الموت الحقيقي التام لم ينزل به بعد ، ومقدمات الموت وأسبابه التي لم تشذ قط ، ليست أسباباً موجبة بطبعها ، وإنما بِجَعْلِ الله إياها علامات على قربه . ولله أن يبطل دلالتها ويلغي سببيتها للموت عندما يشاء . ومن ثم فإن قرار الموت بناء على مجرد هذا الذي يسمونه الموت الدماغي ، لا يرقى إلى يقين علمي جازم بأن الروح قد فارقت أو ستفارق البدن ، كما هو الشأن في الموت الحقيقي التام المصطلح عليه لغة وشرعاً . هذا بالإضافة إلى أن مستند قاعدة « استصحاب الأصل » في الحكم باستمرار الحياة ، أقوى من مستند الدلالة الطبية على الموت أو قرب حلوله ، في الحكم بطروء الموت .

ويتساءل كثير من الأطباء ، عن قيمة دقات القلب أو قيمة الأنفاس الصاعدة ، في ميزان الشريعة الإسلامية ، عندما تكون هذه الأنفاس أو الدقات ، منبعثة بفعل أجهزة متصلة بالمريض ، بحيث لو فصلت عنه لتوقف القلب للتوّ ، ولهمد كل شيء ، وحلّ الموت الذي لا ريب فيه ؟ وإلى متى يجب أن تكون هذه الأجهزة موصولة به تصطنع له صورة الحياة وتمتعه بكثير من دلائلها ؟

والجواب أن حركة القلب ما دامت مستمرة ، فقرار الموت غيب لا يجوز الحكم به ، سواء أكانت هذه الحركة طبيعية أم اصطناعية ، بواسطة بعض الأجهزة . وهذه الأجهزة فيما تقدمه من معونة ، ليست أكثر في هذه الحال من غطاء مسدل على المريض يمنع من معرفة واقع حاله أميت هو أم حي .

ومن ثم فإن فصل هذه الأجهزة عنه لا يعدّ قتلاً له ولا تسبباً بموته ، مهما ظهر أن هذا الفصل قد ينهي حركة القلب ويعجل بالموت . ذلك لأن الحياة الحقيقية ليست تلك التي تنبعث من أجهزة ، فتمد القلب بالوجيب وتجعل صاحبه وكأنه يمارس الشهيق والزفير . وإنما الحياة ذلك السرّ المنبعث من داخل الكيان ، بل من كل أجزاء الجسد . ومن ثم فإن للطبيب أو لذوي المريض فصل هذه الأجهزة وإنهاء عملها في الوقت الذي يشاؤون .

لذا ، فإن السبيل الوحيد لمعرفة حال المريض وما آل إليه أمره ، عندما يكون محجوباً بفعل هذه الأجهزة ، أن تفصل عنه ، ثم ينظر في أمره آنذاك ، فإن تحققت الدلائل الشرعية للموت ، حكم بموته وترتبت عليه أحكامه . وإلا فإنه لا يزال في الأحياء ، وتظل أحكام الحياة هي السارية في حقه[1] .

حكم الاستفادة من جسد الميت :

بعد أن حررنا المعنى المقصود شرعاً بالموت ، نعود إلى أصل المسألة ، فنتساءل : هل يجوز اقتطاع جزء من الميت ليستفيد منه حي محترم معصوم الدم ، في إنقاذ حياته المهددة بالموت ، أو في استعاضة عضو سليم بعضو تالف منه ؟

---

(١) ليس هذا الذي نقوله نتيجة لعدم اتفاق أحكام الشريعة الإسلامية مع مقتضى العلم وأحكامه ؛ وإنما هو جنوح إلى الحيطة في الأمر أولاً ، ورعاية لأعراف الناس وقناعاتهم ثانياً ، سدّاً لباب الفتنة ومنعاً لتسرب الظنون السيئة ..

فالناس كانوا ولا يزالون يعتدّون بموت القلب ، دون أن يكتفوا بموت الدماغ الذي لا يدركه إلا أصحاب الاختصاص ، بل يتلمسون في الوجه وفي الأطراف دلائل مؤكدة أخرى . والشارع يجاريهم في هذا الاحتياط والتأكد حتى لا تشيع اتهامات ظالمة بين الناس ، فتنبثق من ذلك الفتنة والظنون السيئة .

وهذا ــ كما هو واضح ــ ليس تكذيباً لقرار الأطباء ، كما أن القول بالموت الدماغي ليس تطويراً علمياً لمعنى الموت ، بحيث تطور الأحكام الشرعية وفقاً لذلك . ولكنه إيثار من الشارع لاتباع القناعات العامة ، إغلاقاً لباب الفتنة ودرءاً للظنون السيئة أن تشيع في الناس بعضهم لبعض .

إن الطبيب لو بنى على قراره العلمي الذي لا يعرفه إلا هو وأمثاله ، مشروعية اقتطاع قلب من قد جزم بموته ليغرسه في جسم مريض آخر ، فما أسرع أن يتسرب أكثر من موجب واحد لسوء الظن بالطبيب إلى صدور أهل الميت وذوي قرابته ، وما أيسر أن تتسبب عن ذلك فتن لا نهاية لها .

وقد أخبرني طبيب مرموق ومختص في هذه البلدة ، عن إنسان مريض جزم هو وثلة من الأطباء بأنه قد مات موتاً دماغياً بالأدلة العلمية التي لا ريب فيها ، واتجه إلى أهله يقنعهم بموته ، ويؤكد ذلك لهم بالأدلة العلمية المقنعة ، ثم حاول أخذ موافقتهم للاستفادة من قلبه لإسعاف مريض آخر وإعادته إلى الحياة .. واقتنع الأهل ووافقوا ، ولكن الأطباء ما إن باشروا بتهيىء الأسباب لاستخراج قلب قريبهم المتوفَّى دماغياً ، حتى ارتفع العويل والصراخ ، وثار الأهل وهاجموا . ومن ثم حيل بين الأطباء وتنفيذ ما اتفقوا عليه مع أهل الميت !.. ذلك لأن هذه الدلائل العلمية للموت أقنعت عقول أقارب الميت ، ولكنها لم تهيمن على عواطفهم ووجدانهم . والتصرف في مثل هذه القضايا الحساسة ، يتطلب إلى جانب السند العلمي القاطع ، الطمأنينة العاطفية والرضا الوجداني .

نعيد إلى الذاكرة ، القاعدة الرابعة من جملة القواعد التي ألمحنا إليها في مقدمة هذا البحث ، وهي : كل ما كان حقاً للعبد يورَثُ بالموت ، عيناً كان أو معنوياً . ولا شك أن الكرامة ، بل القداسة التي متع الله بها الإنسان حق من حقوقه ، فهو مخول بالدفاع عنها والمخاصمة في سبيلها أو التنازل عنها بالتجاوز والعفو ، أي ضمن حدود معنى الإيثار .

فإذا مات الإنسان ، آل حق كرامته الشخصية هذا إلى ورثته . فهم المخولون في رعايتها والمحافظة عليها أو التنازل عنها بالإيثار ضمن حدوده الشرعية التي سبق بيانها .

ولعل من أبرز الأمثلة المندرجة في هذا الحق ، موت المقذوف قبل مطالبته بحقه في إقامة الحد على القاذف . فإن الحق ينتقل إلى ورثته . فإن شاؤوا أقاموا الدعوى ، وطلبوا إقامة الحد على القاذف ، وإن شاؤوا عفوا[1] .

نعم ، خالف الحنفية في ذلك ، فذهبوا إلى أن حق المقذوف يسقط بموته ولا يورث . غير أن مخالفتهم ليست في العمل بهذه القاعدة والأخذ بها ، بل هي محل اتفاق من الجميع . وإنما سبب مخالفة الحنفية هنا للجمهور ، ما يرونه من أن إقامة الحد على القاذف حق لله عز وجل ، أو المتغلب فيها هو حق الله عز وجل . ولذا فهو لا يورث ، تطبيقاً منهم للقاعدة ذاتها[2] .

وبناء على هذا ، ولما كان اقتطاع جزء من الميت مخلاً بكرامته ، من حيث هو إنسان مكرم ، بحيث لو كان حياً لكان له حق المنع ، رعاية لكرامته ، وحق الإذن إيثاراً وإسقاطاً لحظه ــ فإن النظر في هذا الحق يؤول ، بسبب موته ، إلى ورثته . فإن شاؤوا منعوا ، ولا سلطان عليهم من أحد ، وإن شاؤوا تجاوزوا حقهم وسمحوا باقتطاع عضو أو جزء من مُورِّثهم لإسعاف من اقتضت الضرورة إسعافه .

ولعل انطباق هذه القاعدة على موضوعنا في هذه الحال ، يعد دليلاً آخر على ضعف ومرجوحية قول الفقهاء الذين أطلقوا القول بحرمة الاستفادة من جسم الميت ،

---

(١) انظر بداية المجتهد : ٤٣٣/٢ وحاشية الدسوقي : ٣٣١/٤ والفردق للقرافي : ١٤١/١ .

(٢) انظر بدائع الصنائع : ٥٦/٧ ، وحاشية ابن عابدين : ١٨٩/٤ .

وهم الحنفية والشافعية ، مستدلين بالكرامة الإنسانية التي ميز اللهبها الإنسان (وقد مرت النصوص التي نقلناها عنهم في ذلك) . ذلك لأنه قد ثبت ثبوتاً جلياً بأن رعاية هذه الكرامة حق للإنسان فهو المدافع عنها والمتصرف بها في حياته ، ومن ثم فإن له حق الإيثار بها ، كما مرّ بيانه مدعوماً بالأدلة والنقول . وإذا تقرر أنها حق للعبد ، فلا مناص من القول بأنها تورَّث بعد موته ، وأن حق التصرف بها يؤول إلى ورثته بحكم أن هذا الحق قد آل إليهم ، فلهم عندئذ أن يسمحوا أو أن لا يسمحوا بالاستفادة من جسم ميتهم لإنقاذ الغير .

ويبعد أن يكون أولئك الفقهاء غافلين عن هذا المستند الجلي الذي لا نعلم خلافاً فيه . ولذا فالمرجح أنهم أرادوا بما أطلقوه من المنع ، الاستفادة التي لا تلجئ إليها ضرورة ، كأن تكون في حدود التجميل الشكلي للمستفيد . ويؤكد هذا أن الطب في عصورهم لم يكن يملك زرع عضو في جسم الإنسان لأكثر من الزينة وإزالة مظهر التشوه فيه .

ونعود إلى مسألتنا فنقول : هذا إن لم يتعلق حق عام بجسد الميت خصوصاً ، أو على سبيل الفرض الكفائي الشامل له ولغيره عموماً . فإن الأمر في هذه الحالة لا يتوقف على إجازة الولي وموافقته .

مثال الحالة الأولى ، وهي تعلق حق عام بجسد ميت بخصوصه ، أن يموت الشخص في ظروف غامضة أو يرى مقتولا ، وتيقن القاضي أو غلب على ظنه أن تشريح الجثة من قبل الطبيب الشرعي من شأنه أن يكشف عن الجريمة التي أودت بحياته ، ومن ثم فإن ظهور الجريمة سيكون موصلا الى معرفة القاتل . فلقد تعلق حق عام ــ هو حق العدالة ــ بجسد هذا الميت بخصوصه . وإنما تأخذ العدالة هنا مجراها وحقها بإخضاع الجثة للتشريح .

ومثال الحالة الثانية ، توقف الدراية الصحيحة بالطب أوالطب الجراحي في البلدة ، على تشريح بعض الجثث لإجراء تجارب وتطبيقات عملية عليها ، ابتغاء الحصول على الخبرة الكافية التي تخول الأطباء حق إجراء العمليات الجراحية للمرضى ،

مع افتراض أن استخدام أي من الحيوانات غير الإنسان لا يحقق الغاية المطلوبة . فالحق هنا متعلق بالقدر الكافي من الجثث لا على التعيين .

فلنوضح حكم كل من هاتين الحالتين على حدة :

الحالة الأولى : مما لا ريب فيه أن مصلحة الحق العام هي الراجحة ، بل لا ريب أن مصلحة رعاية كرامة الميت منطوية في مصلحة الحق العام ، بمعنى أن كرامة الميت آيلة إلى التمزق والهدر ، إن لم تُراعَ مصلحة الحق العام في حفظ العدالة وتحقيق مقتضياتها .

ولهذا الذي نقول ، مستند قوي في تراثنا الفقهي المتمثل في أحكامٍ أخذ بها الجمهور ، تدعم هذا المبدأ الذي نقرره في هذه المسألة . وهو اتفاق جمهور الفقهاء على أن الرجل إن اغتصب جوهرة ثمينة من صاحبها ، فابتلعها ، ثم مات ، وغلب على الظن إمكان الحصول عليها بشق بطنه ، وجب شق بطنه لاستخراج الجوهرة منه ، إن حرص صاحبها على المطالبة بحقه . ومثل ذلك اتفاقهم أيضاً على وجوب شق بطن الحامل ، إن ماتت وقرر الأطباء أن جنينها حيّ ، وأن استخراجه من رحمها حياً ممكن يقيناً أو ظناً[1] .

ومن المعلوم أن الحق الذي يتعلق بجثة الميت لاستخراج الجنين أو لاستخراج الجوهرة الثمينة ، إنما هو حق خاص عائد إلى شخص بعينه . فاذا كانت رعاية الحق الخاص تستدعي ــ فيما أجمع عليه جمهور الفقهاء ــ إخضاع جسم الميت للتبضيع والتمزيق ، فلأن تستدعي رعاية الحق العام ذلك ، من باب أولى .

---

(١) أما مسألة ابتلاع قدر كبير من المال أو جوهرة ثمينة اغتصاباً ، فالحكم فيها محل اتفاق ولا نعلم فيها خلافاً ، إلا أن يسقط المالك حقه . وأما مسألة الجنين الحي عندما تموت أمه ، فقد خالف فيها ــ من حيث الظاهر ــ الحنابلة ، نظراً منهم إلى أن حياة الجنين غير مؤكدة ، واستنقاذه حياً غير معلوم . (انظر المغني لابن قدامة : ٢/٤٥٨) ولكن إذا أخذنا بعين الاعتبار تقدم الطب في هذا العصر ، وإمكان الحصول على اليقين العلمي بأن الجنين حي أم لا ، وبأن استخراجه حياً ممكن يقيناً ، فإن العلة التي من أجلها خالفت الحنابلة الجمهور تزول ، ويعود مظهر الخلاف إلى الوفاق . هذا وقد كتب العلامة الشيخ يوسف الدجوي مقالاً مفصلاً في مسألة تشريح الجثة في مجلة نور الإسلام .

الحالة الثانية : وهي تدخل في جملة الأمثلة الكثيرة للفروض الكفائية .
وبيان ذلك أن توفير القدر الضروري من الأطباء في المجتمع الإسلامي فرض على مجموع المسلمين بالاتفاق ، بحيث لوانهم أعرضوا عن النهوض بهذا الواجب أثموا جميعاً . ومن المعلوم أن كل ما تَوَقَّفَ عليه تحقيق الواجب يندرج معه في حكم الواجب ، فيصبح هو الآخر واجبا ، تطبيقا لقاعدة : مالايتم الواجب إلا به فهو واجب .

وعلى هذا ، فإن توقف تحصيل القدر الكافي من الخبرة الطبية الواجب تحصيلها على إجراء تجارب عملية على بعض الجثث في نطاق الجراحة الطبية ، كان تيسير السبيل إلى ذلك واجبا على مجموع المسلمين ، شأنه كشأن سائر الفروض الكفائية المختلفة .

ولكن كيف ، وعلى أي أساس ، يتم اختيار الجثث التي تجري عليها هذه التجارب العملية ؟

والجواب أنه يجب قبل كل شئ التقيد في السعي إلى تحقيق هذه الاستفادة بأدنى حدود الضرورة ، دون أي توسع عن هذا الحد . ذلك لأن الضرورات يجب أن تقدر بقدرها ، لا سيما في مثل هذه المسألة . ولعل الواقع الذي يجري اليوم في كثير من البلاد العربية لا يخضع من قريب أو بعيد لهذا الضابط .

وفي نطاق الالتزم بحدود الضرورة هذه نقول : لا بدّ أن يتم قبل كل شيء الإعلان عن الحاجة الماسة إلى العدد المطلوب من الجثث لهذا الأمر . فإن تقدم من أولياء الموتى بمن يكفى لتغطية الحاجة ، بالسماح للاستفادة من موتاهم ، فذاك .

وإلا فإن السبيل ينحصر ــ والحالة هذه ــ في إحدى طريقتين :
الطريقة الأولى : الاستفادة من جثث أولئك الذين يؤول أمر تجهيزهم ودفنهم إلى الوليّ العام ، ممن لا يوجد لهم ورثة من الأقارب أو ذوي الأرحام . ذلك لأن حق النظر في هذه الجثث إنما يؤول ، بالإرث ، إلى الولي العام كما قد بيناه من قبل . ومن ثم فهو يملك أن يقرر ما يشاء ضمن حدود المصلحة الضرورية التي لا يجوز تجاوزها . ولا ترد هنا قاعدة : تصرف الولي منوط بالمصلحة لموليه ، لأن المسألة هنا ليست ترديداً بين

مصلحتين متساويتين للميت وللمجتمع ، وإنما هي ترديد بين مصلحة تحسينية للميت ومصلحة حاجية لعموم المجتمع . فالمسألة إذن بمعزل عن هذه القاعدة .

الطريقة الثانية : ــ ويتم اللجوء إليها عند عدم إمكان اللجوء إلى الطريقة الأولى ــ الاعتماد على إجراء قرعة تجريها الدولة للوصول إلى تحقيق الواجب الكفائي . وتعتمد في ذلك على السبل الإجرائية التي ترى أنها الأليق والأكثر اتفاقاً مع المصلحة العامة .

وثمرة القرعة في هذه الحال ، سقوط حق أولياء الميت الذي خرجت عليه القرعة ، في النظر في هذا الأمر ؛ وثبوت حق الدولة في تشريح جثته للمصلحة الضرورية العامة ، مع وجوب الالتزام الدقيق بما ذكرناه من ضوابط الضرورة القصوى ، وعدم تجاوزها بحال من الأحوال .

وبعد ، فلعلنا استوفينا من خلال هذا الموجز بيان أحكام هذه المسألة بجوانبها وصورها المختلفة . ولقد حرصنا أن يكون معتمدنا أولاً : الأصول والقواعد الشرعية التي هي الأساس المتبع للبحث والاجتهاد الفقهي ؛ ثانياً الاعتماد على ماقرره أئمتنا الفقهاء الأعلام في نظائر هذه المسألة أو ما يجري مجراها ، ويدخل في مناطاتها ، من الأحكام الجزئية المختلفة .

فإذا جاء الاجتهاد منضبطاً بهذين الأساسين ، فإنا لنرجو ونسأل الله أن يكون مكللاً بالتوفيق وإصابة الحق في علم الله‌عز وجل وحكمه .

غير أن ثمة أساساً ثالثاً لا بدّ من الاعتماد عليه في طريق الحرص والسعي إلى موافقة اجتهاداتنا لحكم الشريعة الإسلامية ، إلا أنه ليس من اختصاص الباحث ولا هو في مقدوره . وإنما المعتمد في رعايته هو المجتمع الذي ينهض بدور التنفيذ والتطبيق .

هذا الأساس هو مراقبة الله‌عز وجل في تنفيذ هذه الأحكام ، والحرص على ممارستها وتطبيقها على الوجه الذي يتفق مع مقاصد الشريعة الإسلامية والحكمة التي يتوخاها الشارع مما شرع لعباده .

فإن لم يتحقق هذا الأساس التنفيذي ، فإن جهود الباحثين والمجتهدين تظل على الغالب نظرية ، هذا إن لم نقل إنها قد تصبح مطايا تحت سلطان الكثيرين لتحقيق المآرب الدنيوية والوصول إلى كثير من المبتغيات غير المشروعة .

والله المستعان أن يوفقنا ، باحثين ومنفذين ، لرعاية هذه الأسس الثلاثة على خير وجه ، إنه نعم المستعان ونعم النصير .

رعاية المسنين

في إطار آداب الأسرة المسلمة

خطة البحث

تسير معالجتي لموضوع « رعاية المسنين في الشريعة الإسلامية في نطاق الأسرة » طبق المنهج التالي :

١ ــ مقدمة تتضمن بياناً موجزاً لحجم هذه المشكلة وأهميتها في الغرب ، والطرق التي تمارَسُ لمعالجتها ، مع بيان مدى النجاح الذي لقيته تلك الطرق المتبعة .

٢ ــ بيان الهدف الذي رسمته الشريعة الإسلامية ، في نطاق رعاية المسنين والعناية بهم في المجتمعات الإنسانية ، وسنعلم من خلال هذا البيان أن الهدف الأساسي للشريعة الإسلامية في هذا النطاق إنما هو حماية ما يتمتع به المسنون والعاجزون من كرامة إنسانية ، ميز الله بها الإنسان عموماً ، وتأتي الكفايات المادية والرعايات الجسدية خادمة لها لاحقة بها .

٣ ــ عرض سريع للأحكام التي شرعها الله عز وجل ، والتي تتكفل بتحقيق هذا الهدف من أقوم طريق . وسنجد أن هذه الأحكام إنما غرست في تربة الفطرة الإنسانية الأصيلة فهي متساوقة معها ، بحيث يشد كل منها من أزر الثاني .

وسنجد من خلال دراستنا السريعة لهذه الأحكام التي تنمو ، كما قلنا في تربة الفطرة الإنسانية أنها إنما يتعلق معظمها بالأسرة . ذلك لأن المناخ الفطري والطبيعي الذي تتم فيه المحافظة على كرامة الرجل أو الشخص المسن ، على وجهها السليم ، إنما هو الأسرة . ويأتي دور الدولة والمجتمع مراقباً ورديفاً .

٤ ــ إجابة عن السؤال التالي : فكيف ننهض بواجب رعاية المسنين في مجتمعاتنا الإسلامية على ضوء ما قد عرفناه من أهداف الشريعة الإسلامية والأحكام التي شرعت سبيلاً إليها ؟

٥ ــ وستكون هذه الإجابة ، زبدة البحث وحصيلته . على أن زبدة هذه الزبدة إنما تتمثل في إضفاء روح التنفيذ على زبدة البحث والكلام النظري الذي يعالج هذه المشكلة .

والله ولي كل توفيق .

مقدّمة

تشكل رعاية المسنين جزءاً أساسياً في بنيان التكافل الاجتماعي ، الذي تهتم به المجتمعات الإنسانية اليوم ، على اختلافها ، كل حسب المنهج الذي يتبعه والنظام الذي يروق له .

ويلقى هذا الموضوع اهتماماً كبيراً في ربوع الغرب عامة ، على صعيد الأنشطة الاجتماعية ، والاهتمامات الإنسانية المتنوعة . ولا ريب أن هذه الاهتمامات لم تقف عند حد الدراسات النظرية . بل تجاوزتها إلى أشكال مختلفة من التنفيذ والرعاية الفعلية . فهنالك المؤسسات والمرافق التي أنشئت خاصة للمسنين والعاجزين عن رعاية أنفسهم ، وحمايتها من كل ما قد يتهددها من الفقر والأسقام ونحوها . بل لقد أنشئت أخيراً قرى نموذجية ، كتلك التي أنشئت في جهات من بريطانيا ، لاستقبال المسنين والعاجزين وتوفير كل ما يحتاجون إليه من مقومات العيش والحياة الآمنة .

وتتكفل المستشفيات ، في أكثر ربوع الغرب ، للوافدين إليها من العجزة والمسنين ، بمن يلازمهم للخدمة والرعاية الخاصة ، طوال مدة استشفائهم ، وبقائهم في تلك المشافي ، لقاء أجر إضافي يدفعونه .

غير أن الذي يشغل بال الباحثين الاجتماعيين في تلك الربوع ، هو التساؤل عن مدى الآثار الإيجابية التي حققتها هذه الصور من الرعاية الاجتماعية لأولئك المسنين .

والجواب الذي عبرت عنه النتائج العملية والآثار الاجتماعية ، هو أن هذا اللون

من الرعاية للمسنين لم يزد على أن ضاعف من مشاعر بؤسهم ، وزجهم في مزيد من الغربة الخانقة ، وصبغ المسافة الباقية بينهم وبين الموت بسواد الوحشة والكآبة .

ولقد تبيّن أن الإنسـان عموماً ، والواقعين في براثن الشيخوخة خاصـة ، على الرغم من حاجاتهم العضوية المستمرة إلى المأكل والملبس والمأوى ، ينشدون غذاءهم الإنساني الأول ، الذي هم بأمس الحاجة إليه ، ألا وهو إنعاش أنفسهم بمشاعر المحبة لهم والاهتمام بهم ، بحيث يظلون في قناعة تامة بأن فيمن حولهم من لا يزالون في حاجة ماسة إليهم ، وأنهم لا يزالون يسدون من ثغرات المجتمع مسدّاً ذا أهمية وقيمة نسبية في نظر الآخرين .

ومن الواضح أن تلك الاهتمامات المادية المجردة التي تتم رعايتهم عن طريقها ، لا تحقق لهم من تلك الحاجة الإنسانية شيئاً . بل إن كل ما يُنْفَقُ عليهم ، بالغاً ما بلغ ، لا يزيد في تصور أحدهم ويقينه على كونه مجرد زاد وضع له في رحله ، ليستعين به في الطريق الموحشة التي زُجَّ به فيها ، والتي لا يرى فيها من حوله إلا أمثاله ، حيث ينتظرون جميعاً بلوغ النهاية ، عاجلاً أو آجلاً .

والإنسان ــ أياً كانت المرحلة التي يعيش فيها ــ نزاع إلى البقاء ؛ فهو ، من ثم ، ذو رغبة شديدة في أن يستمر في صنع بعض أسباب الحياة ومقوماتها . فإن أقعده الضعف عن مواصـلة ذلك السعي ، فلا أقل من أن يندمج في جموع المقبلين عليها والناهضين بأسبابها ، ليظل متفاعلاً مع آمال الحياة .

فإن حيل بينه وبين وظيفته الحياتية التي كان يمارسها ، ثم حيل أيضاً بينه وبين الاندماج في الأنشطة التي يمارسها المقبلون على الحياة ، فإن ذلك إنما يعني بالنسبة إليه أنه صنف في قائمة الموتى ، ثم زُجَّ به في قاعة الانتظـار . فلتكن تلك القـاعة بالغـة مابلغت من جمال المظهر وفخامة الأثاث والرياش ، ووفرة الطيبات وأصناف الطعام والشراب ، فإنها لن تكون سوى سعير يذيب كيانه الإنسانيّ كله ، ويذيقه غصص الموت قبل أن يموت .

وليست المؤسسات والمرافق التي تعجّ بها ربوع الغرب اليوم ، إلا مكررات لهذه القاعة ذاتها . وليس الشيوخ الذين فيها إلا نماذج لهذا الإنسان ذاته .

غير أني لا أهدف من وراء إيضاح هذه الحقيقة إلى القول بأن أولئك الذين يهتمون بالمسنين والعاجزين فيقيمون لهم المؤسسات التي تتكفل برعايتهم ، ويبذلون قصارى جهدهم بأن يوفروا لهم ما يمكنهم توفيره من أسباب العناية بهم ، قد أخطؤوا ، فأقدموا على شيء ما كان لهم أن يفعلوه ، أو أنهم أفسدوا بصنيعهم بدلاً من أن يصلحوا !.. لا لست أعني شيئاً من هذا ، فالقوم بذلوا لإصلاح الحال كل ما في وسعهم ، وليس في مقدورهم ضمن واقعهم الاجتماعي وبالنسبة إلى هذه المشكلة الجزئية أكثر مما بذلوا .

ولكني أرى أن أنبه من خلال ما أوضحت ، إلى أن تلك الجهود والخدمات الإنسانية والاجتماعية ، إنما تنهض اليوم في الغرب على أنقاض قواعد وأصول إنسانية مثلى ، كان قميناً بها ـــ لو أنها قامت على أصولها ولم تتحول إلى أنقاض ـــ أن تستقل هي بتقديم الرعاية الإنسانية الصحيحة والمثمرة لأولئك المسنين والعاجزين . وإذن لكانوا يعيشون اليوم في ظلال تلك النظم والقواعد حياة سعيدة كريمة ، مقبلة غير مدبرة ، عزيزة غير ذليلة ، تنتعش بمشاعر الحب والإيناس ، ولا تتجرع غصص المهانة والاستيحاش .

فماهي تلك النظم والأصول التي آلت في حياة الغربيين إلى أنقاض وأطلال ؟

إنها الأسرة ، متمثلة في أصولها وقواعدها الأخلاقية الأصيلة !.. فلو أنها كانت لا تزال ثابتة القواعد والأركان ، متماسكة الأصول والفروع ، إذن لما احتاج الباحثون الاجتماعيون إلى أن يرهقوا أفكارهم ، بحثاً عن حل لمشكلة المسنين خارج أسوار الأسرة ، ولما احتاجوا إلى إقامة شيء من تلك المؤسسات والمرافق ، فإن الأسرة عندما تكون بوضعها الطبيعي والإنساني ، تكون خير مهاد لرعاية المسنين وأنجع حلّ لمشكلتهم .

غير أن من المعلوم أن الأسرة الغربية ، قد استحالت في ظل الحضارة الحديثة إلى أنكاث . ولم يبقَ منها على الأغلب إلا هيكل قائم .

ومردّ ذلك إلى أسباب وعوامل معروفة ، لا تخفى على أي مثقف مطلع على شؤون الحياة وواقع المجتمعات . ولا مجال للخوض فيها في هذا المقام .

فلما تحطم الموئل الطبيعي لفئة العاجزين والمسنين كان لا بدّ أن يبحث القائمون بأمر المجتمع عن بديل . ولكن أيّ بديل آخر لن يقوم مقام الأسرة في تحقيق الأهداف الإنسانية المطلوبة .

* * *

وبعد ، فقد أردت أن أبدأ بهذه المقدمة ، لألفت من خلالها النظر ، إلى أن الغرب ما ينبغي أن يُغبط أو أن يحسد لهذا الذي ينهض به من أعمال وخدمات تبدو وكأنها تحقق أهدافاًإنسانية مسعدة للشيوخ والعاجزين . وأنا أعلم أن في مجتمعاتنا العربية والإسلامية ويا للأسف ، من يذهب في افتتانه بالمجتمعات الغربية وتقليده لها مذهباً حركياً وآلياً مجرداً ، دون أن ترفده في ذلك أي محاكمة عقلية . وإني لأعلم أن في هذه المجتمعات من لو رأى الغربيين يمعنون في حكٍّ جسومهم ، لعاديةِ جربٍ ألّمت بهم ، أقبل دون تلكؤ « يهرش » جسمه ، ويدعو الناس من حوله إلى ذلك !...

ومع هذا ، فإن علينا أن نبحث ونتساءل : هذا هو واقع المجتمعات الغربية بما له وما عليه ، فماذا نجد نحن المسلمين في شريعتنا الإسلامية من أصول وأحكام لمعالجة هذه المشكلة والقضاء عليها ؟

هدف الشريعة الإسلامية فيما سنته من أحكام تتعلق بالمسنين

لا بد قبل النظر في جملة المبادئ والأحكام التي وضعتها الشريعة الإسلامية لرعاية المسنين ومعالجة شأنهم ، من أن نتعرف على الهدف الذي رسمته الشريعة الإسلامية لذلك ، حتى جاءت تلك الأحكام والمبادئ خادماً له وأداة لتحقيقه .

إن الهدف المرسوم يتمثل في أمرين اثنين :

الأمر الأول : حماية الكرامة الإنسانية التي يتمتع بها المسنون ، والتي هي القاسم المشترك الذي ميز الله به الإنسان عموماً . بحيث تكون أقوى من أن يخدشها وهن الشيخوخة ، أو أي من مظاهر التقاعد والعجز . وهذا الأمر الأول يأخذ مظهر الأرضية أو الأساس العام لمعالجة المشكلة .

الأمر الثاني : تحقيق شروط الكفاية المعيشية لهم ، طبق ميزان العدالة والإنصاف ، وهذا الأمر الثاني يأخذ بالنسبة إلى الأول مظهر الشكل من الأرضية ، أو البناء الذي ينهض فوق الأساس . أجل ، وإنك لتلاحظ هذا الوجه من العلاقة والتنسيق ، من خلال تتبع النصوص القرآنية التي تعالج هذا الموضوع[١] .

ولا بدّ ، لإيضاح هذا الهدف ، بكلا شطريه ، من كلمة وجيزة في تحليل ذلك وشرحه :

إن الكرامة التي تهدف الشريعة الإسلامية إلى المحافظة عليها للعاجزين والمسنين ، ليست أكثر من الكرامة التي ميز الله بها الإنسان عن المخلوقات الأخرى . بل هي فرع عن هذا الأصل وامتداد له . فمقومات الكرامة في الإنسان عامة ، هي ذاتها مقومات الكرامة في طبقة الشيوخ والمسنين ، غير أنها ــ فيما تقرره الشريعة الإسلامية ــ في هذه الطبقة من الناس أرسخ ثبوتاً وأغنى من حيث الأسباب والموجبات .

وأساس هذه الكرامة ، ثابتة للإنسان مع نشأته ، متميز بها في أصل فطرته ، وليست لاحقة به من جراء تخلّق أو تدين أو تقديم أي خدمة للآخرين . دليل ذلك

---

(١) فإنك لتجد مثلاً أن الله عز وجل قد أمر الأبناء بتكريم الأبوين إلى درجة التقديس ، من خلال أربعة أوامر متتابعة . ثم أمرهم بالإنفاق عليهم وتقديم المعونة المالية إليهم ، من خلال أمر خامس واحد ، جاء بصيغة التعميم الذي يشملهم مع سائر الأقارب تجد ذلك في قول الله عز وجل : ﴿ وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه ، وبالوالدين إحسانا ، إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما ، فلا تقل لهما أف ، ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريما ، واخفض لهما جناح الذل من الرحمة ، وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا ، ربكم أعلم بما في نفوسكم ، إن تكونوا صالحين فإنه كان للأوابين غفورا ، وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيراً ﴾ .

قول الله عز وجل : ﴿ فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوه له ساجدين ﴾[١] نسب الروح الإنسانية إلى ذاته عز وجل ؛ وأعظم بها من تكريم سما بالإنسان فوق الكون كله . ثم أمر الملائكة بالسجود له إجلالاً وتكريماً[٢] . ودليله أيضاً قوله عز وجل : ﴿ ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً ﴾[٣] .

إذن فقد كرم الله جنس الإنسان ، من حيث هو ، ممثَّلاً في (بني آدم) أي بهذا التعبير الشامل العام . بقطع النظر عن اللون والمذهب والعرق . وإنما عرّفه الله بعد ذلك بالدين وأوصاه به وأمره بالخضوع لسلطانه ، ليحمي به كرامته التي متعه بها ، وليكون غذاءً لها وحفاظاً عليها . أي فالدين الحق في حياة الإنسان حصن لكرامته وليس منبعاً لها أو سراً لوجودها . الشأن فيه كشأن الطعام والملبس والمأوى بالنسبة إلى الجسد والهيكل الإنساني . وإننا لنجد الإشارة إلى كلا السبيلين من الوقاية والحماية واضحاً في قول الله عز وجل : ﴿ يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباساً يواري سوآتكم وريشاً ، ولباس التقوى ذلك خير ﴾[٤] .

وهكذا ، فإن مردَّ سائر الأحكام التي تضمنها الإسلام ، إلى حماية قدسية الإنسان وكرامته ، في كل من كينونته الفردية ومظهره الاجتماعي . فإن الإنسان إن استعمل سبل هذه الوقاية على وجهها ، حفظت له تلك القدسية والكرامة على أتم وجه ، وإن أهملها وأخرج نفسه من سياجها ، هبط إلى الدَرْك ، وتبددت قيمته الإنسانية السامية بين عواصف الغرائز والأهواء الجانحة . وهذه الحقيقة جزء أصيل من

---

(١) الحجر : ٢٩ .

(٢) لم يكن ذلك السجود تعبيراً عن العبادة لآدم ، وإنما هو تعبير عن الإجلال والتكريم لمخلوق كرمه الله وخلقه ، كما قال ، بيديه ، ونفخ فيه من روحه .

(٣) الإسراء : ٧٠ .

(٤) الأعراف : ٢٦ .

معنى قول الله عز وجل : ﴿ لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ، ثم رددناه أسفل سافلين ، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات ﴾[1] .

والحديث عن العلاقة الإيجابية الدقيقة بين أحكام الشريعة الإسلامية ، وتغذية الكرامة الإنسانية ، حديث طويل الذيل ، لا مجال للخوض فيه في هذا المقام . ولكن حسبنا أن نعلم ــ ونحن نعالج هذا الموضوع ــ أن أحكام الشريعة الإسلامية ، حتى العبادات منها ، إنما تسير وراء مقتضى المصالح الإنسانية المجتمعة في كلياتها الخمسة[2] . وإنما تنبع هذه الكليات في مجموعها من رعاية قدسية الإنسان وكرامته .

من ذلك ، ما تقرره الشريعة الإسلامية بالإجماع ، أن من احتاج إلى ماء ليتوضأ به أو نفقة ليحجّ بها ، وتبرّع له بقيمة الماء أو نفقة الحج متبرع ، لم يجب عليه قبول التبرع ، لما قد يكون في ذلك من المنة عليه . بل له أن يتيمم ويصلي ، وفريضة الحج عنه ساقطة .

ورعاية لهذا المبدأ ذاته قضت الشريعة الإسلامية بجعل الدولة وسيطاً بين الأغنياء المكلفين بإخراج زكاة أموالهم ، والأصناف الثمانية من الناس الذين يستحقون أخذها . فالدولة هي المكلفة بأخذها من أولئك وإعطائها لهؤلاء ، نظراً إلى أن هذه الطريقة لا تخدش للآخذ كرامة ولا تستتبع أي منة عليه ، فإن علاقة الحاكم برعيته كعلاقة الأب بأولاده . وليس من شأن رعاية الوالد لابنه أن تعقب في نفس الولد أي غضاضة أو استحياء ، وذلك على النقيض مما لو دفع الغنيّ زكاة ماله مباشرة إلى الفقير ، فإنه مثار للتمنن من المعطي وعُرْضَةٌ لمهانة قد تلحق الآخذ .

وللشريعة الإسلامية أحكام معروفة ، تتعلق بضوابط المروءة الإنسانية ووجوب المحافظة عليها ، والنهي عن مقارفة ما قد يخدشها . وهي أحكام كثيرة متنوعة ، يدخل بعضها في باب الشهادات ومقومات العدالة ويندرج كثير منها في موضوع الكفاءة بين الزوجين وأسرتيهما ، ويتعلق بعض منها بالمعاملات وأصول الكسب والمعايشة الدنيوية .

---

(١) التين : ٤ و٥ و٦ .

(٢) هي : مصلحة الدين فالحياة فالعقل فالنسل فالمال ، طبق هذا الترتيب .

هذا كله ، عن اهتمام الشريعة الإسلامية بكرامة جنس الإنسان من حيث هو ، أما الشيوخ والمسنون منهم ، فاهتمام الشريعة الإسلامية بكرامتهم مضاعفة . ذلك لأن الشأن فيهم — وقد قطعوا شوطاً كبيراً من الحياة — أنهم قد غرسوا وراءهم خدمات كثيرة في المجتمعات التي كانوا يعيشون فيها ، كل حسب طاقته وما يحسنه من جهد . فلا بدّ أن لهم من ذلك في أعناق الناس منة وفضلاً ، ولا بدّ أن تعترف الأمة لهم بذلك ، وأن توفي ما لهم عليها من حق بأصدق سبل الوفاء وأنبله .

وتعبيراً عن هذه الخصيصة التي يمتاز بها المسنون عن غيرهم ، يقول النبي ﷺ فيما يرويه أبو داود والترمذي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده : « ليس منا من لم يرحم صغيرنا ويعرف شرف كبيرنا » ويقول أيضاً فيما يرويه أبو داود بسند صحيح عن أبي موسى الأشعري مرفوعاً : « إن من إجلال الله تعالى إكرامَ ذي الشيبة المسلم ، وحاملِ القرآن غير المغالي فيه ، والجافي عنه ، وإكرام ذي السُلْطة المقْسِط » .

وإنما امتاز المسنون عن غيرهم بهذا الشرف (على حد تعبير المصطفى عليه الصلاة والسلام) بما قد تركوه وراءهم من خدمات طوّقوا بها عنق الأمة ، أياً كانت تلك الخدمات ونوعها .

ومن قواعد الشريعة الإسلامية أنها تبني خِططها وأحكامها على الشأن الغالب ، ولا تلتفت في أحكامها العامة إلى الشاذ والنادر . فلا عبرة بقلة من المسنين عاشوا طوال حياتهم عبئاً على المجتمع ، كلفوه من انحرافاتهم شططاً ، ولم يحمّلوا أنفسهم في سبيله جهداً ، لأن القاعدة الشرعية تقول (تنزل المظنة منزلة المئنّة)[١] . ومن إكرام الله لعباده ، فيما شرع لهم من أحكام ، أنه يرحم القلة الطالحة منهم بالكثرة الصالحة فيهم .

أما تحقيق شرط الكفاية المعيشية لهم ، طبق موازين العدل والإنصاف — وهو الجزء الثاني مما تهدف إليه الشريعة الإسلامية في حقهم — فإن مطمح نظر الإسلام هو

---

(١) أي إن شرعة الأحكام تدور على ما هو الغالب والمظنون ، احتياطاً في الأمر ، فالمظنون ينزل في ميزان الشريعة الإسلامية منزلة المقطوع به ، وهو المعنيّ بكلمة (المئنة) .

أن يتم ذلك تحت سلطان تلك الكرامة التي تحدثنا عنها ، بحيث تتوافر لهم مقومات الحياة الكريمة ، بمقتضى كِونها ثمرة طبيعية من ثمار ذلك التقديس والتكريم . فالهدف الأساسي إذن ،هو رعاية ما خصهم الشارع به من الكرامة والرفعة في مجتمعاتهم التي يعيشون فيها . وليس توفير ما يحتاجون إليه من أسباب العيش الرخي ، إلا واحداً من مستلزمات تلك الرعاية وأثراً من آثارها .

وعلى هذا ، فإن الشريعة الإسلامية ، أبعد ما تكون عن التفريق بين ذلك الأصل وهذا الفرع ، بل هي تحذر تحذيراً بالغاً ــ كما سنجد ــ من الاستعاضة عن الهدف الأصيل الأول ، وهو التكريم ، بواحد من آثاره ، وهو مجرد الانفاق والقيام بالخدمات المادية ، بحيث يتلقى المسنون حاجاتهم المادية والعضوية ، دون أن يشعروا بأي تكريم واحترام معنوي وعاطفي لهم .

ولننظر كيف يتجسد هذا التحذير الإلهي ، في قول الله عز وجل : ﴿ قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى والله غني حليم ﴾ البقرة : ٢٦٣ .

الضمانات التي تكفلت بتحقيق هذا الهدف

والآن ، ينبغي أن نتساءل : ما هي الضمانات التي شرعها اللهعزّ وجل تحقيقاً للهدف الذي فرغنا من بيانه ؟

إن الضمانات التي سخرها اللهتعالى لتحقيق الهدف المذكور في المجتمعات الإنسانية ، تنقسم إلى قسمين :

القسم الأول : فطرة أبدعها اللهعز وجل في أساس التكوين والخلق ، فهي تؤدي عملها المطلوب دونما حاجة إلى إرشاد أو توجيه .

القسم الثاني : جملة أحكام من الأوامر والنواهي ، جعل اللهمنها كسوة لتلك الفطرة ودعماً لمقتضياتها ، وسبيلاً للمحافظة عليها .

أما القسم الأول : فيتمثل في روح الأسرة التي جعل اللهمنها السدى واللحمة

اللتين يتكون منهما نسيج المجتمع الإنساني . ومن المعلوم أن الأسرة إنما تتكون من عمود النسب الذي يتمثل في الأبوين وأولادهما . ثم يتفرع عن ذلك العمود ما يسمى في الفقه الإسلامي بالحواشي .

فلقد جعل الله تعالى ، كما نعلم ، من هذا العمود وحدة في كثرة . جعله وحدة من العاطفة والحب ، في كثرة من الأفراد والأشخاص . وإليه الإشارة في قوله عز وجل : ﴿ وهو الذي خلق من الماء بشراً ، فجعله نسباً وصهراً ، وكان ربك قديراً ﴾ الفرقان : ٥٤ .

وهو المعنيّ أيضاً بقوله عز وجل : ﴿ ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة ﴾ الروم : ٢١ .

فالولد امتداد لأبويه ، وبضعة منهما في الحب والحنان ، وتحت سلطان هذا الامتداد ، يلقى الولد رعايته الطبيعية بدافع من الحب والإعزاز ، ريثما يشتد عوده ويستقل في الرشد ، ويتهيأ للاعتماد على الذات .

والوالدان أصل أصيل لذلك الامتداد وفروعه . فما إن تقوى تلك الفروع وتستوي على سوقها ، حتى تستبد بها مشاعر الحنو والحب تجاه ذلك الأصل الذي حنا عليها فبسقت منه وترعرعت على إمداده بالرعاية والغذاء حتى استقل بنفسه .

وهكذا ، تدفع الفطرة الإلهية أمواج التفاعل العاطفي بين طرفي الأبوة والبنوة ، طبق حساب دقيق من الوفاء والاستيفاء والأخذ والعطاء ، ليكون كل من هذين الطرفين وقاية للثاني ، في الوقت المناسب ، وبهذا النسيج الإلهي تتراكب أجزاء المجتمع الإنساني وتتكامل فوقه مظلة العاطفة والتقدير والحب .

ونحن نعلم ، من خلال تدبر هذه الفطرة الإلهية السامية ، أنه ما من رجل وامرأة ، إلا وهو في أول عهده بالحياة طفل ضعيف يعيش في كلاءة أبوين رحيمين به عطوفين عليه . ثم هو في عهده الأخير والثاني أب يعيش في كلاءة أولاده الرحيمين به والمعظمين له . هذا إن قدر لكل منهما أن يتزوجا فينجبا . فإن لم يقدر لهما أو لأحدهما ذلك ، فقد

قيض الله لهما من حواشي النسب من يندفع بالفطرة ذاتها إلى إحاطته بالرعاية والتقدير والإكرام .

هذا هو القسم الأول من الضمانة الربانية لتحقيق ما تهدف إليه الشريعة الإسلامية في شأن المسنين . وهي ــ كما رأينا ــ ضمانة فطرية فطر الله عليها الإنسان .

أما القسم الثاني : فيتمثل في جملة من الأحكام التي ألزم الله بها عباده ، لتكون وقاية لتلك الفطرة من جانب ، ولتكون تفسيراً سلوكياً منظماً لها من جانب آخر . ومن أعظم خصائص هذه الشريعة الإلهية ، أنك لا تتأمل في حكم من أحكامها المنزلة ، إلا وتجد له جذوراً تناسبه في أعماق الفطرة الإنسانية .

ولنأت على هذه الأحكام بإجمال واختصار :

الحكم الأول : أن الشارع إنما عهد برعاية المسنين والقيام بحقهم ، إلى الأبناء فالأزواج فالحواشي من الأرحام . ولم يعهد بشيء من ذلك ، بادئ ذي بدء ، إلى أحد ممن هو خارج دائرة الأسرة المكونة من عمود النسب وحواشيه . وإنما كلف أفراد المجتمع وطبقاته وقادته بدعم وظيفة الأسرة هذه وحمايتها والتنزه عن أي سلوك أو تصرف سلبي تجاه هذه الوظيفة .

ذلك لأن المناخ الفطري المهيأ لهذه الرعاية على وجهها السليم ، إنما هو الأسرة . فرعاية المسنين في داخلها ، تكون مظهر تكريم وحفاوة وإعزاز . أما في خارجها ، فلن تكون على الأغلب ، إلا عبئاً يبعث على التأفف ، أو عطاء يستتبع التمنّن ، ولن تكون آثار ذلك في نفس المسنّ إلا شعوراً بالوحشة والمهانة .

ومن هنا كان الأمر بهذه الرعاية في كتاب الله عز وجل موجهاً إلى ذوي القرابة والرحم ، لا سيما الأبناء والحفدة ، مع كثير من التحذير عن الإعراض أو التهاون في ذلك . ولم يتجه شيء من تلك الأوامر إلى المجتمع العام ، أو إلى القادة والحكام . اللهم إلّا ما قد يدخل في ذلك في نطاق التوجيهات الإنسانية العامة ورعاية مصالح الأمة عموماً .

نجد هذه الأوامر في مثل قول اللهعز وجل : ﴿ يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء ، واتقو الله

الذي تساءلون به والأرحام ، إن الله كان عليكم رقيباً ﴾ النساء : ١ . وفي قوله عز وجل : ﴿ فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحكامكم ﴾ محمد : ٢٢ وقوله عز وجل : ﴿ وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً ، إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أفٍ ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً ﴾ الإسراء : ٢٣ .

كما تجد هذه الأوامر في مثل قوله عليه الصلاة والسلام فيما اتفق عليه الشيخان من رواية أنس مرفوعاً : « من أراد أن يُنسأ له في أثره ، ويبارك له في رزقه فليصل رحمه » .

فأنت تجد هذه الأوامر كلها ـــ ومثلُها كثير ـــ إنما تتجه بالخطاب إلى أعضاء الأسرة ودائرة الأرحام والقرابة دون غيرهم .

وللفقهاء وعلماء الشريعة الإسلامية كلام طويل ، في تحليل أسباب هذا التخصيص ، مآله إلى ما قد ذكرناه باختصار . وللننقل في ذلك كلام واحد منهم ، هو الإمام الدهلوي في كتابه « حجة اللهالبالغة » :

(وقد يتفق كثيراً أن تقع على الإنسان حاجات وعاهات ، من مرض وزمانة ، وتوجُهِ حقٍ عليه ، وحوائج يضعف عن إصلاح أمره معها ، إلا بمعاونة بني جنسه . وكان الناس فيها سواسية ، فاحتاجوا إلى إقامة ألفة بينهم وإدامتها ، وأن تكون لإغاثة المستغيث وإعانة الملهوف سنةٌ بينهم يطالَبون بها ويلامون عليها . ولما كانت الحاجات على حدّين : حدٍ لا يتم إلا بأن يَعُدّ كل واحد ضرر الآخر ونفعه راجعاً إلى نفسه ، ولا يتم إلا ببذل كل واحد الطاقة في موالاة الآخر ووجوب الإنفاق عليه والتوارث ، ليكون الغُنْم بالغُرْم ، وكان أليقُ الناس بهذا الحد الأقارب ، لأن تحابهم واصطحابهم كالأمر الطبيعي . وحد يأتي بأقل من ذلك ، مما يدخل في عموم التناصح والرعاية . فوجب أن تكون مواساة أهل العاهات سنة مسلَّمة بين الناس وأن تكون صلة الرحم أوكد وأشدَّ من ذلك كله)[1] .

الحكم الثاني : أن الشارع إنما وجه الأقارب إلى رعاية المسنين والضعفاء ، من

---

(١) حجة الله البالغة : ٣٣/١ .

حيث وجههم إلى تقديرهم واحترامهم وإحاطتهم بمشاعر الحفاوة والحب . وحذّرهم من أي تبرم بهم أو تأفف منهم . وجعل لهم من الفطرة التي غرسها في كيانهم أكبر عون على تطبيق هذا الحكم .

انظر إلى قوله عز وجلّ ، في توجيه الأبناء إلى القيام بهذا الواجب والنهوض به على أتم وجه : ﴿ وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا .. ﴾ إلى قوله : ﴿ وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيراً ﴾ .

فلقد أمر اللهالأبناء في هذه الآيات بخمسة واجبات في حق آبائهم ، كلها تدخل — كما قال الإمام الرازي — في نطاق الإكرام المعنوي والحفاوة العاطفية ، ثم أضاف إليها واجباً سادساً واحداً هو الإنفاق ، وإنما ذكره بصيغة عامة تشمل الأبوين وسائر القرابة الآخرين . والحكمة من ذلك أن يتبين للأبناء ، بل لسائر أعضاء الأسرة أن المطلب المباشر الذي يتجه إليه الأمر الإلهي ، في هذه المسألة ، إنما هو تكريم المسنين والعاجزين والنظر إليهم بعين الاحترام والتقدير ، وغمرهم بمشاعر الحفاوة والحب ؛ أما الإنفاق المادي ، فإنما هو ذيل من ذيول ذلك المعنى العظيم ، لاحق به ومتمم له .

وليس ثمة تحذير وإنذار لمن تجاهل ذلك المطلب الأساسي الأول وغطى نفسه وداري سوء عمله بما يقدمه إليهم من جراية مادية مجردة ، أبلغ وأروع من قوله عز وجل : ﴿ قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى واللهغني حليم ﴾ البقرة : ٢٦٣ .

الحكم الثالث : ويتضمن بياناً تفصيلياً لأوْلى الأقارب بتحمل مسؤوليات الإنفاق والرعاية لأقاربهم المسنين ثم من يليه ، فمن يليه ، وبياناً لحدود النفقة الواجب تقديمها إليهم ،وبياناً لشروط ترتب ذلك عليهم .

والدخول في تفصيل ذلك ، وإن كان من شأنه أن يزجنا في ساحة واسعة متشعبة من المسائل والأحكام الفقهية التنفيذية ، مما قد يقصينا عن تصور الإطار العام للبحث الذي نحن بصدد معالجته ، إلا أن من الخير والمفيد أن نكون على بينة من خلاصة هذه الأحكام . ونلخص ذلك في النقاط التالية :

أولاً ــ أولى القرابة بتحمل مسؤولية الرعاية المادية للمسنين وما قد يتبعها ، الولد المباشر ، فإن كان له أكثر من ولد ، واستويا في القرب والقدرة على الإنفاق ، وجب عليهم الاشتراك في ذلك ، وإن اختلفا في الذكورة والأنوثة . إلا أن الفقهاء اختلفوا في كيفية الاشتراك أيكون بالتساوي ، نظراً إلى كونهم جميعاً متساوين في القرب من الشخص المعال ، أم يكون حسب تفاوتهم في الميراث ، أم حسب درجة اليسار التي قد يتفاوتون فيها ، ولا شأن لنا بالتحقيق في هذه المسألة الفرعية في هذا المقام .

فإن فقد الولد المباشر ، أو كان عاجزاً عن الإعالة ، وجبت على الأقرب ممن دونه ، بقطع النظر عن كونه وارثاً أو غير وارث ، كابن الابن أو ابن البنت فمن دونه . فإن تعددوا في درجة واحدة من القرب ، كلف بذلك الوارث دون غيره . كما لو اجتمع ابن ابن مع ابن البنت . فإن اشتركوا في أصل الإرث وتفاوتوا في قدره ، فالراجح هو توزع مسؤولية الإنفاق بينهم حسب تفاوتهم في الإرث[1] .

هذا إن وجد في عمود النسب فرع للمسن أو العاجز ، مباشراً كان أو غير مباشر ، كما أوضحنا . فإن لم يوجد له من فرع ذكراً أو أنثى قريباً أم بعيداً ، فقد اختلفت المذاهب الفقهية في الأمر عندئذ :

* **مذهب الشافعية** أن مناط وجوب الإعالة والإنفاق محصور في قرابة الزواج وقرابة عمود النسب . فبالأول منهما تستقر نفقة الزوجة على الزوج ، وبالثاني تستقر نفقة الأبناء على الآباء ، ونفقة الآباء على الأبناء . أي فلا تجب عندهم نفقة من عدا الوالدين أو المولودين من الأقارب الذين ينتشرون في حواشي عمود النسب ، كالإخوة والأعمام ونحوهم . دليلهم أن العلة في وجوب نفقة الأصول والفروع هي سريان معنى البعضية بينهما ، وهو محصور في عمود النسب . ومقتضى هذا أن أمر المسنين إذا آل إلى عمومتهم وأبناء عمومتهم مثلاً ،

---

(١) انظر مغني المحتاج للشربيني : ٣/٤٥٠ و٤٥١ ، والأنوار لأردبيلي : ٢/٢٣١ .

فإن مسؤولية هؤلاء الحواشي تقف على قدم المساواة مع مسؤولية الدولة وبيت مال المسلمين . فعلى الدولة حينئذ أن تقوم هي بأودهم واحتياجاتهم[١] .

* **ومذهب المالكية** أن النفقة الواجبة في نطاق عمود النسب ، إنما تنحصر في الأبوين المباشرين والأولاد المباشرين . فلا تجب نفقة الآباء على أولاد أولادهم ، كما لا تجب نفقة الأحفاد على أجدادهم[٢] .

* **ومذهب الحنفية** أن مناط وجوب النفقة هو القرابة المحرمة للزواج . فتجب لكل ذي رحم محرم . وعلى هذا فإن نفقة العاجزين والمسنين واجبة أولاً على أولادهم فأحفادهم ، ثانياً على محارمهم من ذوي قرابتهم عموماً حسب درجة القرب ، ومن أبرز أدلة الحنفية على ذلك قول اللّٰه عز وجل : ﴿ واعبدوا اللّٰه ولا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً وبذي القربى ﴾ النساء : ٣٦ ، وقوله عز وجل : ﴿ وآت ذي القربى حقه .. ﴾ .

* **ومذهب الحنابلة** أن مدار وجوب الإعالة والإنفاق يتمثل في أحد أمرين :

أولهما : اشتراك القريبين في عمود النسب ، كالأب والأم مع الأولاد والأحفاد ، فتجب الإعالة بموجب ذلك ، سواء أكان المنفق وارثاً أم محجوباً كابن البنت .

ثانيهما : الإرث بموجب فرض أو تعصيب . فيدخل في تحمل مسؤولية الإنفاق ، إذن ، سائر الحواشي الذين ينالهم نصيب من الميراث فرضاً أو تعصيباً ، لا فرق بين أن يكون من ذوي المحارم كالأخوال والأعمام أم من غير المحارم كأبناء العمومة والخؤولة[٣] .

ويلاحظ أن مذهب الحنابلة والحنفية متقاربان ، والخلاف بينهما ضئيل

---

(١) انظر المرجعين السابقين : وانظر كتاب « الفقه الإسلامي وأدلته » للدكتور وهبة الزحيلي : ٧٦٦/٨ .

(٢) القوانين الفقهية لابن جزي : ص ١٦٨ .

(٣) المغني لابن قدامة : ١٨٧/٨ .

جداً ، إذ إنهما متفقان في وجوب أن الإعالة ليست محصورة في عمود النسب ، بل هو يشمل كل دائرة القرابة .

وقد يكون هذا الذي ذهب إليه الحنفية والحنابلة هو الأقرب إلى مقتضى الأدلة . وبيان ذلك من وجهين :

الوجه الأول : أنه هو الذي يتفق مع صريح كتاب اللهوسنة رسوله عليه الصلاة والسلام . فإن اللهعز وجل قد أناط مسؤولية الإنفاق والإعالة بمطلق القرابة عندما قال : ﴿ وآت ذا القربى حقه ﴾ . وقد تكرر ذلك في القرآن أكثر من مرة . ولما رواه أحمد وأبو داود والترمذي من حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده . قال قلت : يا رسول الله من أبرّ ؟ قال : أمَّك . قال ثم من ؟ قال : أمَّك . قال قلت ثم من ؟ قال أمك . قال قلت ثم من ؟ قال : أباك ، ثم الأقرب فالأقرب . فقوله ﷺ : ثم الأقرب فالأقرب شمل جميع الأقارب سواء أكانوا من عمود النسب أم من حواشيه . وقد روى النسـائي من حديث طارق المحاربي مرفوعاً : « برّ أمك وأباك وأختك وأخاك ، ثم أدناك فأدناك » ورواه الإمام أحمد أيضاً من حديث أبي رمثة مرفوعاً أيضاً .

الوجه الثاني : أن الكل متفقون على أن أفراد القرابة يصنفون في تحمل مسؤولية الإعالة حسب أقربهم فأقربهم إلى الشخص المحتاج إلى الإعالة . وقائمة الأقارب تشمل الأصول والفروع ، والحواشي . فما الموجب لإيقاف قائمة هذا التصنيف عند نهاية الفروع ، وإخراج من وراءهم ممن شملتهم قائمة القرابة عن مسؤولية الإعالة والإنفاق ؟

على أن البعضية كما تتحقق بشكلها القوي البارز في الأشخاص الذين ينتظمهم عمود النسب ، كذلك تتحقق ، ولو بشكل ضعيف ، في الأشخاص الذين يتفرعون في حواشيه وأطرافه .

ثانياً : إنما تجب نفقة المسن على فروعه طبق الترتيب الذي ذكرناه ، إن قعد عن الاكتساب ، فأحوجه ذلك إلى المعونة من الآخرين . وليس من شرط

ذلك أن يقعد عن الاكتساب عجزاً . بل لا فرق في ثبوت هذا الوجوب بين أن يتركه عجزاً أو يعرض عنه عن ملل أو كسل . إذ الفرع مكلف بتكريم أصله ومعاملته له بالحفاوة والتقدير ، وليس من مقتضى ذلك أن يلجئه إلى الكسب والعمل مع كبر سنه ، حتى وإن كان قادراً على التكسب . وهذا هو المفتى به عند جمهور الفقهاء[1] .

ثالثاً : ليس من شروط وجوب إعالة المسن اتفاق الدين بينه وبين المعيل . إذ إن مناط وجوبها إنما هو التكريم والمعاشرة بالمعروف ، كما أوضحنا . وقد فرض الله على الفرع معاشرة أصله بالمعروف والتقدير ، حتى وإن كان الأصل كافراً . فقال : ﴿ وإن جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا ﴾ لقمان : ١٥ . ولا شك أن المعاشرة بالمعروف تستوجب الإنفاق عليه وتوفير كل ما قد يحتاج إليه . وهذا أيضاً مما اتفق عليه جمهور الفقاء . ولم يخالف في ذلك إلا الحنابلة[2] .

رابعاً : حدود النفقة الواجبة للمسن ، هي الحاجة ضمن حدود الطاقة التي يتمتع بها المنفق ، من مأكل وملبس ومأوى . ويدخل في ذلك القرب منه والسهر عليه بحيث يكون حفياً به مؤنساً له . كما يدخل في ذلك ، فيما ذهب إليه الجمهور ، إعفافه بالتزويج عند الحاجة ، وتحمل كل ما قد يقتضيه ذلك من الأعباء والنفقات .

الحكم الرابع :إذا لم يوجد للمسنين الذين يحتاجون إلى الرعاية ، أحد من القرابة الذين كلفهم الشارع برعايتهم وإعالتهم ، إما حقيقة لفقدهم ، أو حكماً لعجزهم عن النهوض برعايتهم ، فإن هذا الواجب يتعلق عندئذ بالدولة ممثلة في إمام المسلمين ورئيسهم الأعلى ، بإجماع المسلمين .

---

(١) انظر القوانين الفقهية لابن جزي : ص ١٦٨ ، ومغني المحتاج للشربيني : ٣/٤٤٨ ، والمغني لابن قدامة : ٨/١٨٥ .

(٢) انظر المغني لابن قدامة : ٨/١٦٨ .

وذلك للحديث الصحيح الذي رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال في خطبة له : « من خلّف مالاً أو حقاً فلورثته . ومن خلّف كلاً أو ديناً فكلّه إليّ ، ودينه عليّ » والكل هو العاجز الذي لا يجد من ينهض بأمره . ومعلوم أن رسول الله إنما قال ذلك بوصف كونه إماماً المسلمين ورئيسهم الأعلى .

وللقاعدة الفقهية المتفق عليها : « الحاكم وليّ من لا وليّ له » .

غير أن من الواجب أن نعلم أن تحمل الدولة لهذه المسؤولية ، إنما هو تحقيق لقاعدة « ما لا يُدرك كله لا يُترك كله » . فهو يعدّ إصلاحاً جزئياً للأمر . إذ الشأن فيه أنه مما لا يتم إصلاحه على وجه الكمال والتمام إلا في داخل الأسرة ، وضمن دائرة النسب والقرابة .

إذ إن قصارى ما تستطيع الدولة القيام به ، هو إجراء ما يحتاج إليه المسنّ من النفقة المالية ، لتوفير مطعمه وعلاجه ومسكنه وملبسه ، مع توظيف أناس للنهوض بخدمته جهد المستطاع . وقد علمنا مما ذكرنا في أول هذا البحث أن الإنسان الذي أحوجته الشيخوخة إلى الرعاية والخدمة ، تستفيق بين جوانحه حساسية مرهفة متزايدة بأنه قد أصبح كلاً على الناس ، وأن المجتمع يتبرم به ، وأن الجميع إنما يدارونه ويخدمونه متعجلين به ساعة الانصراف والموت !.. وهيهات للرعاية المادية وحدها أن تخمد فيه هذه الحساسية أو أن تخفف من تأثيرها عليه . بل هي على الأغلب لا تزيدها إلا اشتعالاً ، ولن تزيده إلا شعوراًبمرارة الغربة .

ولكن نظراً إلى وضعه الاستثنائي الذي من شأنه أن يكون نادراً جداً في المجتمع الإسلامي السليم ، فقد انحصرت المهمة ، والحالة هذه ، في حفظ حياته وحمايتها من كل ما قد يتهددها ، بقطع النظر عن أي شيء آخر . وتلك هي المهمة التي أناطها الشارع جل جلاله بالدولة نيابة عن الأسرة التي لا وجود لها .

على أن الدولة مسؤولة ، على كل حال ، عن توفير مقومات الوعي الإسلامي ، وسبل التربية الإسلامية التي من شأنها أن تدعم كيان الأسرة في المجتمع ، وتحميها من التفكك والضعف ، كما أن عليها ــ لتحقيق الهدف ذاته ــ أن تمارس رقابة صارمة على

نظام الحياة الاجتماعية والقيم الأخلاقية ، وأن تحقق مبدأ التكافل والتضامن الاجتماعي ، الذي يبدأ من الأسرة ، على أدق سننه الإسلامية الرشيدة .

والآن
ما هو السبيل العملي إلى رعاية المسنين في مجتمعاتنا الإسلامية على ضوء ما قد ذكرناه ؟

لقد علمنا مما أوضحناه أن المناخ الطبيعي لرعاية المسنين رعاية حقيقية تبقي على سعادتهم وتنعش نفوسهم ، إنما هو الأسرة ، حيث أولاد الشخص المسن وأحفاده وذوو قرابته ، وحيث يرى في وجودهم من حوله مظهر فضله عليهم ورعايته السابقة لهم . فلا يجد في خدمتهم له وحفاوتهم به إلا وفاء لبعض الذمة المترتبة له عليهم . ولا يرون فيما يقومون به من ذلك إلا أداء لبعض يسير من حقه عليهم . هذا عدا عن الحب الطبيعي الذي لا بدّ أن يشيع بينهم وبينه .

كما علمنا أن الشريعة الإسلامية أقامت أحكامها على هذه الفطرة ، فكانت متناسقة أتم التناسق مع الرسالة الطبيعية لهذا المناخ ، ثم كانت خير وقاية لها من عوامل الشذوذ والانحراف .

ومن خلال هذا الذي علمناه ، بوسعنا أن نتبين السبيل الأمثل في أي مجتمع إنساني إلى رعاية المسنين رعاية إنسانية سليمة . إن سبيل ذلك يتلخص في دعم كيان الأسرة وحمايتها من كل ما قد يتهددها من عوامل التمزق والاضمحلال . فإن الأسرة بمقدار ما تكون متماسكة الأركان موصولة العرى ، يحيا جميع أفرادها في سعادة وخير ، وفي مقدمتهم أولئك الذين يدخلون في مدارج الشيخوخة والهرم . وبمقدار ما ينالها من التمزق والشتات

تشيع عوامل الشقاء بين أعضائها ، ثم تتجمع هذه العوامل لتنحطّ بكلكلها على كيان رب الأسرة إذ يصبح شيخاً عاجزاً يبحث عن المعين والمؤنس فلا يجد من حوله أحداً .

من أجل ذلك اهتمت الشريعة الإسلامية برعاية الأسرة وتنظيمها ، كما لم تهتم بأي شيء غيره . وإننا لننظر ، فنجد أكثر الأحكام الشرعية التي وردت في القرآن ، جاءت مجملة وجيزة ، إلا أحكام الأسرة فقد سيق أكثرها على وجه التفصيل والتحديد .

ومما هو معلوم أن الأحكام والآداب التي رسمتها الشريعة الإسلامية لحماية الأسرة وتنظيمها ، تشكل في مجموعها سلسلة مترابطة من حلقات لأحكام متواصلة يشدّ بعضها من أزر بعض لتنتهي جميعها إلى تحقيق هدفٍ واحد هو حماية المجتمع الإنساني من عواصف الفرقة والشتات ، وتحصين أفراده داخل سياج الألفة والتقدير المتبادل . ذلك لأن أي إصلاح يراد تحقيقه على ساحة المجتمع لا بدّ من غرس بذوره في تربة الأسرة أولاً .

ولا شك أن الخوض في بيان هذه الأحكام ، يبعدنا عن المحور الذي يدور بحثنا هذا عليه . ولكن لا بدّ من المرور على أبرز هذه الأحكام ، ليتجلى لنا من خلال ذلك الاتجاه الذي تتحرك نحوه مجتمعاتنا ، ومدى قربنا أو بعدنا من الخطر الذي يحدق بنا ، ولنتبين على ضوئه الخطوات الإصلاحية التي يجب علينا تحقيقها لحفظ مجتمعنا بكل من فيه من شيب وشبان من آفات الضياع والشقاء :

* تتمثل الحلقة الأولى في سلسلة هذه الأحكام ، في تربية الفرد تربية إيمانية واعية ، بحيث يتهيأ كل من عقله ووجدانه للإصغاء ، بتدبر وقبول ، إلى التعاليم القرآنية وهدي السنة النبوية ، الدالة على السبيل الأمثل للتعامل مع الكون والإنسان والحياة .

* يليها التوجيه إلى الزواج ، والتنبيه إلى كيفية اختيار كل من الزوجين صاحبه ، وإرشاده إلى المقياس الذي يجب أن يتبع في ذلك . إذ إن هذا المقياس إن لم يُتبع بدقة ، لم تتحقق ضمانات الألفة والتقدير المتبادل والمستمر بين الزوجين ، فتنبعث من ذلك المشكلات ، ثم تتنامى حتى ينتشر عدواها إلى الأولاد .

* تليها آداب التعامل والمعاشرة بين الزوجين ، على نحو ما هو مفصل في الفقه

الإســلامي . فـإن لم تطبق هذه الآداب على أتم وجـه ، تســللت عوامل الخلاف والتشاكس ، ثم تفرعت من ذلك الأزمات والمشكلات ، وتبددت روح الألفة وتقطعت أواصر الحب والتقدير ، ولا بد أن ينعكس تأثير ذلك على الصغار ، ثم يبدو تأثيره عليهم شراسة وانحرافاً وعقوقاً عند الكبر .

* يليها ويرتبط بها أحكام الإنفاق وآدابه ، مما ذكره الله في محكم كتابه ، وزاده رسول الله بياناً في هديه . فإن الأسرة إن لم تلتزم بتلك الآداب ، وقعت في مصيبتين متناقضتين تسوق الأولى منهما إلى الثانية ، بدون ريب . الأولى منهما هي الانزلاق إلى البذخ والترف وإغراق الحياة البيتية في الملهيات والمنسيات .. والثانية منهما هي الشحّ والبخل والتهرب من أعباء المسؤوليات الشرعية الأساسية . ذلك لأن البذخ الشديد من جانب لا بدّ أن يستلزم الشح الشديد من جانب آخر . وهي سنّة اقتصادية واجتماعية معروفة : يتطارح الزوجان ، كل منهمـا على الآخر مسـؤوليـات الأسـرة ، تحت وطأة التكاليف والنفقات الكثيرة الباهظة . وشيئاً فشيئاً يستقل كل منهما في السعي على نفسه والبحث عن كفايته . وتنتقل العدوى ، تحت سلطان هذا العامل ذاته ، إلى سائر الأولاد ذكوراً وإناثاً . فيتوجهون إلى ما يسمى اليوم بالتحرر الاقتصادي ، ويمضي كلٌ يبحث عن كفاية نفسه بنفسه ، وهي كفـايـة لا يتراءى لها أي سقف ولا حدود ، في تيـار السعي وراء كل أنواع الأهواء والمشتهيات واعتصار لذائذ الحياة . وكلما ازداد الواحد منهم انغماساً في تلك اللذائذ ازداد شعوراً بالحاجة الماسة إلى المزيد من المال . فازداد بخلاً به وانصرافاً عن النظر إلى أيٍّ ممن قد يلوذ به . ومن هنا تتمزق الأسرة وتتحول أنكاثاً . كما هو واقع الأسرة الغربية اليوم !.. وتلك هي الجرثومة التي لا بد أن تأتي على بنيان المجتمع من أساسه في أمد غير بعيد !.. وتلك هي الجرثومة ذاتها التي عصفت بالمجتمع الروماني وقضت على حضـارة روما ، وأحالتها إلى أشلاء .

ولكم ربط البيان الإلهي ، بين آداب الأسرة وأحكامها ، وبين مبدأ الاعتدال في الإنفاق والتحذير من البذخ الشديد الذي لا بدّ أن يوقع في الشح الشديد . والآيات القرآنية في ذلك معروفة ومحفوظة .

غير أن خضوع الأسرة لهذا النظام خضوعاً طوعياً سلمياً رهن بعاملين اثنين :

أولهما : نشر أصول التربية الإسلامية في المجتمع ، وبث الوعي الإسلامي السليم في عقول الناشئة ووجداناتهم عن طريق المدرسة ومختلف أجهزة الإعلام ، مع تطهير سائر المرافق الاجتماعية والمؤسسات التربوية وأجهزة الإعلام من كل ما قد يتناقض مع تلك الأصول التربوية أو يعكر صفاء الوعي الإسلامي الصحيح .

ثانيهما : إعادة النظر في سياسة الإسكان وهندسة العمران . فإن الأنظمة العمرانية الجديدة التي انتشرت في أكثر مجتمعاتنا ، لعبت دوراً كبيراً في تمزيق الأسرة ، وصدّ أعضائها عن القدرة على التحرك في نطاق أداء الواجبات المترتبة عليهم تجاه أقاربهم عامة وأصولهم خاصة . إن نظام الشقق الصغيرة اليوم والتي آل إليها واقع تلك المنازل الواسعة الفسيحة بالأمس ، ساهم مساهمة خطيرة في تمزيق شمل الأسرة وإقصاء الآباء عن أولادهم ، وإبعاد المسنين والعاجزين عن أقاربهم الذين كان ينبغي أن يعيشوا في أكنافهم .

صحيح أن النظرة الاجتماعية المنبثقة عن تقدير كثير من المقتضيات والظروف الحديثة ، قد توحي بأن تعايش ثلاثة أو أربعة إخوة متزوجين في منزل واحد مع أبويهم ، لم يعد اليوم أمراً ممكناً ، كما كان بالأمس .. غير أن الشعور بأن السياسة العمرانية السائدة اليوم ، تساهم مساهمة مباشرة ، في تعقيد مشكلة الأسرة ، وتعود بالضرر على العاجزين والمسنين ، من شأنه أن يدفع إلى المعالجة والبحث عن الحل . والحاجة أم البحث ، والبحث لا بدّ أن يوصل إلى الحلّ .

وعلى الرغم من أن في الذهن حلولاً لمشكلة السياسة العمرانية هذه ، غير أن مهمة باحث مثلي إنما تنحصر في مجرد لفت النظر إلى هذه المشكلة والتنبيه إلى مدى خطورتها ، ومدى تناقضها مع النظام الإسلامي الدقيق الذي من شأنه أن يحمي الأسرة ويحوط المسنين فيها بكل أسباب الرعاية والتكريم . وعلى ذوي الاختصاص في هذا الجانب أن يتلاقوا فيتذاكروا في البحث عن الحلّ .

* * *

وأخيراً فإن هذا الذي ذكرناه في سبيل الحلّ الأصيل لمشكلة المسنين وكيفية

رعايتهم ، لا يعفي الدولة عن القيام بعمل احتياطي ، يتمثل في إقامة المنشآت والمرافق المجهزة بأقصى ما تصل إليه استطاعتها لرعاية المسنين وتكريمهم .

ولكن كيف تبنى هذه المرافق والمؤسسات ؟ وكيف تدار ؟ وما هي السياسة الإنسانية التي يجب أن تتبع لرعاية المسنين والعاجزين ؟ هذا بحث آخر ، لم أُندبْ نفسي لمعالجته في هذا المقام . ولعل من أصحاب الاختصاصات الاجتماعية من قد يتحفنا بدراسة شاملة له .

والحمد لله رب العالمين .

المرأة والشورى
في الشريعة الإسلامية

خطة البحث

الشورى ركن أساسي في أركان النظام الإسلامي ، والحديث عنه في الشريعة الإسلامية يتناول جوانب عدة ، من أهمها تحديد صفات أهل الشورى والشروط التي يجب أن تتوافر فيهم .

ترى هل اشترطت الشريعة الإسلامية بين هذه الشروط صفة الذكورة ؟

الحقيقة أن مصادر الشريعة الإسلامية تنص على أن لا فرق بين الذكورة والأنوثة بصدد تحديد الصفات التي ينبغي أن تتوافر لدى من يعدون أهلاً لمركز الشورى في المجتمع الإسلامي . وأساس ذلك ، الواقع الذي دلت عليه سنة سيّدنا محمد عليه الصلاة والسلام ، وسيرة الخلفاء الراشدين .

غير أن هذه المسألة أصبحت مثار بحث ونقاش ، لدى بعض الكتاب والباحثين الجدد ، ممن درسوا الشريعة الإسلامية واختصوا ببعض الجوانب فيها .

ترى ما موجب هذا النقاش ؟ وما هي جذوره ؟ ومن أهم أصحاب الاجتهاد السلبي في هذا البحث ؟ وما هي أدلتهم ؟

سنرى من خلال تفاصيل هذا البحث ، أن مردّ هذه النظرة الجديدة إلى سببين اثنين :

أحدهما : نقول غير دقيقة عن الفقهاء وأئمة الشريعة الإسلامية

ثانيهما : اجتهاد تعوزه الأدلة الفقهية ، كما يعوزه الانضباط بقوانين أصول الفقه

وقواعد تفسير النصوص .. وإنما تتجلى هوية الاجتهاد المقبول في الشريعة الإسلامية من خلال هذا الانضباط .

وبدون هذا الانضبــاط لا يكون الاجتهاد مقبولاً . ولا فرق ، فيما يجرّه من أوضار ـــ وأضرار بين أن يكون جانحاً إلى الإفراط أو إلى التفريط .

المرأة والشورى
في الشريعة الإسلامية

من المعلوم أن الشورى ركن أساسي ، في أركان النظام الإسلامي ، سواء ما يتعلق منه بالتشريع وتطبيقاته ، وما يتعلق بشؤون الإدارة وسياسة الحكم .

وللشورى تعاريف كثيرة ، تجدها في كثير من مصادر الشريعة الإسلامية ، وأمهات الكتب الفقهية . ولكن لعلّ أجمع ما قيل من تعاريف لها ، وأقواها دلالة على معناها الفقهي العام ، وأكثر اتساعاً لأنواعها المختلفة ، أن نعرفها بأنها « رجوع الإمام أو القاضي أو آحاد المكلفين ، في أمر لم يستبن حكمه بنص قرآن أو سنة أو ثبوت إجماع ، إلى من يرجي منهم معرفة حكمه بالدلائل الاجتهادية ، من العلماء المجتهدين ، ومن قد ينضم إليهم ، من أولى الدراية والاختصاص » .

فهذا التعريف يشمل دور الشورى وأثرها في مختلف أمور المسلمين ومصالحهم الكلية والجزئية ، بدءاً من أعظمها أهمية ، وهو اختيار إمام للمسلمين ، فما دون ذلك من شؤون الإمامة وأحكام السياسة الشرعية ، فمادون ذلك من المسائل القضائية ، فما دون ذلك من الأمور الفقهية المتعلقة بآحاد المكلفين .

والحديث عن الشورى في الشريعة الإسلامية ، يتناول جوانب متعددة ، أبرزها :

- خصائص الشورى في الشريعة الإسلامية ، وهي التي تميزها عن الشورى في الأنظمة الديمقراطية المختلفة ..

ـــ أهمية الشورى في نطاق كل من النظام والمجتمع الإسلامي .

ـــ أحكام الشورى ، بما فيها الحدود التي يقف عندها سلطان الشورى وحجتها الشرعية .

ـــ أهل الشورى الذين يجوز أن يتكون منهم مجلس الشورى .

وحديثنا هنا محصور في هذا الجانب الأخير ، وهو : أهل الشورى وصفاتهم .. بل الذي يهمنا أن نعرفه من ذلك ، صفة الذكورة والأنوثة : هل لإحداهما مدخل في تحديد أهليتها ، ورسم شروط الصلاحيات لها ؟

وينبغي أن ألفت نظر القارئ ـــ قبل الخوض في تفاصيل هذا البحث إلى أن صفة الذكورة والأنوثة ، لم تكن مثار نقاش أو خلاف في تعريف أهل الشورى وتحديد الصفات التي يجب أن تتوافر فيهم ، عند أحد من الأئمة والفقهاء السابقين ، الذين قرأنا لهم ، كما سنرى من خلال بحثنا هذا .

ولكن المسألة أصبحت مثار بحث ونقاش ـــ على حد اطلاعي وعلمي ـــ في عصرنا الحديث ، أثاره بعض الفقهاء والباحثين المعاصرين . ونقل بعضهم في ذلك خلافاً عن الأئمة ، ثم انصرفوا للقول بأن المرأة ليست من أهل الشورى ، وأنها محصورة في الرجال خاصة بهم ..

وأنني لمتعجب من تلك النقول التي لم أعثر على أصل لها قط .. وإني لأشكر كل من يدلني على نص ثابت لأي من أئمتنا الفقهاء السابقين ، يتضمن حجب حق الشورى عن المرأة ، وحصرها في الرجال دون غيرهم .

ثم إني لمتعجب من الانتصار لهذا الرأي ـــ على افتراض أنه رأي موجود في مصادرنا الفقهية الأصيلة ـــ فضلاً عن كونه انتصاراً لرأي لم أجد له جذوراً قط في شيء من أمهاتنا الفقهية الأصيلة .

*　　　*　　　*

وأول من اشترط الذكورة في صفات أهل الشورى ـــ على حد اطلاعي ـــ

الشيخ أبو الأعلى المودودي رحمه الله . غير أن حديثه في ذلك يشبه أن يكون حديث مجتهد يدلي بآراء شخصية له في هذه المسألة ، لا حديث ناقل ومتبع .

غير أن الغريب في هذا الصدد ، أن باحثاً آخر جاء على أعقابه ، هو الدكتور عبد الحميد الأنصاري ، فقال في كتاب له اسمه (الشورى وأثرها في الديمقراطية) تحت عنوان : (موقف الإسلام من حق عضوية المرأة في مجلس الشورى) ما نصه :

« ونجد في هذا المجال ثلاث اتجاهات : الاتجاه الأول ، وهو لجمهور الفقهاء القدامى وبعض المعاصرين ، وحاصله عدم إعطاء المرأة هذا الحق مطلقاً »[1] .

فمن هم جمهور الفقهاء القدامى ، أصحاب هذا الاتجاه ؟.. وفي أي المصادر الفقهية ورد ذلك ؟..

لقد تتبعت ما هو متوافر لدي من المراجع والأمهات ، فلم أعثر على شيء . بل رأيت نقيض ما ينقله عنهم الكاتب . ثم تتبعت مناقشة المؤلف لأصحاب هذا الاتجاه فلم يذكر لنا اسم أيّ من الفقهاء القدامى الذين صرحوا بهذا المنع !..

ونحن فيما يلي نبدأ فنستعرض ما نعرفه من النصوص الفقهية التي تتضمن بيان حكم هذه المسألة ودليله . ثم نصغي إلى اجتهاد الشيخ المودودي رحمه الله والأدلة التي استند إليها . في تبني الرأي الشخصي الذي ذهب إليه ، ونناقشه في تلك الأدلة طبقاً للقواعد والأصول الفقهية المتبعة .

أولاً ــ استعراض النصوص الفقهية وأدلتها :

ونحن نبدأ ، فنستبين أولاً موقف رسول الله ﷺ ، ثم موقف الخلفاء الراشدين بعده من هذا الأمر . ثم نستجلي بعد ذلك موقف الأئمة الفقهاء القدامى ونصغي إلى كلامهم في ذلك .

آ ــ السنة النبوية وعمل الخلفاء الراشدين :

لم نعثر فيما صح من سنة رسول الله ﷺ ، على ما يدل صراحة أو يشير

(١) الدكتور عبد الحميد الأنصاري ، الشورى وأثرها في الديمقراطية (ط ثانية منشورات المكتبة الفكرية ، صيدا ، بيروت) ص٢٦٥ .

بوضوح ، إلى أن المرأة لاحق لها في الشورى . ولم نجد قط أنه عليه الصلاة والسلام تعمد أن يتجنب مشاورة النساء في بعض ما يشاور فيه الرجال .

أما الحديث الدائر على السنة كثير من الناس ، وفيه : « شاورهن وخالفوهن وأسكنوهن الغرف وعلموهن سورة النور » فلم أجد من رواه حديثاً عن رسول الله ، بل إنه لم يصح حتى أثراً منقولاً عن عمر أو غيره من الصحابة . فهو ـــ كما ذكر المحققون ـــ كلام مختلق لم يثبت كونه حديثاً ولا أثراً عن أحد الصحابة أو التابعين[١] .

وإنما الذي صح عن رسول اللهنقيضه . فقد روى البخاري أنه ﷺ دخل يوم الحديبية على أم سلمة ، يشكو إليها أنه أمر الصحابة بنحر هداياهم وحلق رؤوسهم فلم يفعلوا !.. فقالت : يا رسول الله أتحب ذلك ؟ اخرج ولا تكلم أحداً منهم كلمة حتى تنحر بدنك وتدعو حالقك فيحلقك . فخرج رسول الله وفعل ما أشارت به أم سلمة[٢] .

ولعمري أن رسول الله لفي غنى ، بما منحه اللهمن دراية وحكمة في معالجة الأمور وحل المشكلات ، عن استشارة أم سلمة وغيرها . ولكنه ـــ كما قال الحسن البصري وغيره ـــ أحب أن يقتدي الناس به في ذلك ونحوه ، وأن لا يلقى أحد منهم معرة في مشاورة امرأة ، قد يرى نفسه أوفر منها دراية وأنفذ بصيرة وفهما .

وقد صح أن عمر بن الخطاب كان يستشير الأحداث من الفقهاء والعلماء ، ويستشير ذوات البصيرة والدراية من النساء . روى ابن الجوزي عن يوسف بن الماجشون، قال : قال لي ابن شهاب ولأخ لي وابن عم لي ونحن صبية ، لا تستحقروا

---

(١) محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت ٩٠٢ هـ) ، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة (ط الخانجي بالقاهرة ـــ بغداد) ص٢٤٨ .

واسماعيل بن محمد العجلوني (ت ١١٦٢ هـ) ، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس ، (ط مكتبة التراث الإسلامي ـــ حلب) ج٤ ص٢ .

(٢) أبو عبد الله بن محمد بن اسماعيل البخاري (ت ٢٥٦ هـ) صحيح البخاري (ط استانبول) ج٣ ص١٨٢ .

أنفسكم لحداثة أسنانكم ، فإن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان إذا أعياه الأمر المعضل دعا الأحداث فاستشارهم لحدة عقولهم ، وكان يشاور النساء(١) .

وروى ابن حجر في الإصابة عن أبي بردة عن أبيه : ما أشكل علينا أمر فسألنا فيه عائشة إلا وجدنا عندها فيه علماً . وقال عطاء بن أبي رباح : كانت عائشة أفقه الناس وأعلم الناس ، وأحسن الناس مشورة في العامة(٢) .

وقد صح أن عمر كان يحيل عليها كل ما يتعلق بأحكام النساء وبأحوال النبي البيتية . وقد استشار رضي اللهعنه ابنته حفصة في المدة التي لا تستطيع الزوجة أن تصبر فيها عن زوجها ، فأمضى كلامها ، واتخذ من رأيها في ذلك أجلاً أقصى ، للبعوث إلى الغزوات ونحوها .

وقد كان عثمان يستشير في خلافته النساء ، وما أكثر ما استشار أم سلمة فأشارت عليه ، بل أمرته أمر القائد البصير ، وأطاعها إطاعة الجندي الأمين(٣) .

ب ــ موقف الفقهاء :

يرى جمهور الفقهاء أن الشورى تلتقي مع « الفتوى » في مناط واحد . فكل من جاز له أن يفتي ــ بأن توافر لديه العلم بما يفتي به واتصف بالأمانة والاستقامة ــ جاز له أن يشير ، وجاز للإمام وللقاضي أن يستشيره ويأخذ برأيه . ومعلوم أن الذكورة ليست شرطاً في صحة الفتوى ولا منصبها عند أحد الفقهاء .

يقول الماوردي في أدب القاضي : « إن كل من صح له أن يفتي في الشرع ، جاز أن يشاوره القاضي في الأحكام . فتعتبر فيه شروط المفتي ولا تعتبر فيه شروط القاضي فيجوز أن يشاور المرأة ، إذ يجوز أن تستفتى وتفتي »(٤) .

---

(١) عبد الرحمن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ) تاريخ عمر بن الخطاب (ط دمشق) ص ١٠١ .

(٢) أحمد بن علي العسقلاني المشهور بابن حجر (٨٥٢ هـ) الإصابة في تمييز الصحابة (ط مصطفى محمد) ج٤ ص ٣٩٢ .

(٣) الدكتور أحمد الكبيسي المرأة والسياسة في صدر الإسلام (ط العين ــ الإمارات المتحدة) ص٤٨ .

(٤) علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي (ت ٤٥٠ هـ) أدب القاضي (ط بغداد) . ج١ ص٢٦٤ .

ويقول الخطيب الشربيني : « المراد بالفقهاء ، كما قال جميع الأصحاب ، الذين يقبل قولهم في الإفتاء ، فتدخل المرأة »[1] .

ويقول الباجوري في بيان آداب القضاء : « .. وأن يشاور الفقهاء الأمناء عند اختلاف وجوه النظر . ويدخل في الفقهاء المذكورين ، النساء حيث كانوا »[2] .

أما الحنفية ، فهم يجيزون للمرأة أن تتولى القضاء أيضاً ، في كل ما يحق لها أن تشهد فيه ، فضلاً عن الفتوى والشورى . ويقول صاحب بدائع الصنائع : « وأما الذكورة فليست من شروط جواز التقليد ــ أي تقليد القضاء ــ في الجملة . لأن المرأة من أهل الشهادات في الجملة ، إلا أنها لا تقضي في الحدود والقصاص ، لأنه لا شهادة لها في ذلك . وأهلية القضاء تدور مع الشهادة »[3] .

وهذا هو مذهب الظاهرية أيضاً كما نص على ذلك ابن حزم[4] .

فتلك الأحداث والأخبار التي رويناها عن رسول اللهﷺوخلفائه الراشدين ، وهذه النصوص والنقول الفقهية التي رويناها من أمهات كتب الشريعة الإسلامية ومثل ذلك كثير في سائر المصادر الفقهية على اختلاف المذاهب ــ تدل على نقيض ما رواه الدكتور الأنصاري عمن سماهم : جمهور الفقهاء .. ولم نجد في مقابل هذا الذي عرفناه ونقلناه أي نص أو رواية تتضمن حجب حق الشورى عن المرأة في أي من الأحوال ، وفي اجتهاد أي من الفقهاء الموثوقين . فإن وجد قول مخالف لفقيه لم نطلع عليه ، مقابل هذا الذي ذهب إليه جماهير الأئمة وسائر الفقهاء ، معتمدين في ذلك على هدي المصطفى عليه الصلاة والنسلام وعمل الصحابة ، فلا ريب أنه قول شاذ منفرد لا يعمل به .

---

(١) محمد بن أحمد الخطيب الشربيني (ت ٩٧٧ هـ) المغني المحتاج : الحلبي) ج ٤ ص٣٩١ .

(٢) ابراهيم بن محمد الباجوري (ت ١٢٧٧ هـ) حاشية الباجوري على ابن قاسم الغزي ، ط : الحلبي) ج .

(٣) علاء الدين بن أبي بكر الكاساني (ت ٥٨٧ هـ) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (ط : الجمالية) ج ٧ ص٣ .

(٤) أبو الأعلى المودودي نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور ، ص ٢١٥ و٢٩٦ و٢٩٧ (ط دار الفكر بدمشق) .

إذن ، فحق لنا أن نعود فنعجب من النقل الإجمالي الذي ورد في كتاب « الشورى واثرها في الديمقراطية » للدكتور عبد الحميد الأنصاري ، والذي ذكرنا نصه آنفاً .. على أن المؤلف لم يكلف نفسه أن يستشهد بنص واحد ينقله من أحد أولئك الفقهاء القدامى الذين عناهم بكلامه .

ثانياً ـــ رأي المودودي ومناقشة :

يصرح أبو الأعلى المودودي في كتابه « نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور » بأن الذكورة شرط من شروط الأهلية للإدارة ومجلس الشورى فلا يجوز أن ينتخب لمجلس الشورى إلا رجال يحوزون الأهلية حسب الروح الدستورية (٤) .

ويستدل على هذا الذي ذهب إليه ، بما يفهمه من قول الله عز وجل (الرجال قوامون النساء ...) ومن قوله ﷺ فيما رواه البخاري وغيره (لن يفلح قوم ولوا امرهم إمرأة) .

وزاد في كتاب « الحجاب » دليلاً آخر ، هو أن اشتراك المرأة في الشورى يعرضها للاختلاط ، ويمنعها من التزام الحشمة والحجاب اللذين أمر بهما الإسلام .

ولتحرير محل البحث نقول : نحن لا نتحدث في هذا الصدد ، في حكم تولية المرأة منصب رئاسة الدولة الذي عناه رسول الله بقوله « لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة » ولا نناقش فيها سلباً ولا إيجاباً . إذ هي مسألة أخرى منفصلة ومستقلة عما نحن بصدده .

كما أننا لا نبحث في مسألة قوامة المنزل والشخص الذي ينبغي أن تكون إليه إدارته ، والذي يجدر أن يعطي من أجل ذلك لقب : رب الأسرة . ولا شك أن المعني بالقوامة في قوله تعالى : ﴿ الرجال قوامون على النساء ﴾ إنما هو قوامة المنزل والأسرة ، وأن الآية إنما تتحدث عن القواعد والأصول الإدارية والتنظيمية التي يجب أن تخضع لها الأسرة . وليس غريباً من هذا الدين الذي بلغ من دعوته الناس إلى الانضباط والنظام ان يأمرهم كلما اجتمع منهم ثلاثة في طريق أن يؤمروا عليهم أميراً ، أقول : ليس غريباً من

هذا الدين أن يكلف أعضاء الأسرة التي هي أخطر خلايا المجتمع أن ينصبوا عليهم أميراً لإدارة شؤونها وإقامة نظامها . وقد كان من هدي القرآن وحكمته أن تكون هذه القوامة البيتية للرجال دون النساء ، فيقال : رب الأسرة ، لا : ربة الأسرة . غير أنها قوامة رعاية وشفقة وتنظيم ، لا قوامة تسلط أو قهر . وهذه حقيقة معروفة ومبينة بتفصيل في أماكنها ولسنا هنا بصدد إطالة القول في ذلك .

ولكن المودودي ، يدخل حق الشورى تحت مدلول كل من القوامة البيتية في الآية الكريمة ، والولاية الكبرى في الحديث النبوي الشريف ، فهل الأمر كذلك ؟.. هل التمتع بحق الشورى يعني القوامة والولاية على المستشير ؟

لقد أجمع الفقهاء على أن من آداب القضاء أن يستشير القاضي حتى من هو دونه في المعرفة واتساع الخبرة وعمق النظر ، إذ قد يوجد في المفضول ما لا يوجد في الفاضل على حد تعبيرهم . فهل قال أحد أن مراعاة هذا الأدب القضائي يستلزم أن تكون للمستشار المفضول قوامة على المستشير الأفضل الذي هو القاضي ؟

إن المشورة ، مهما كانت صفتها ومهما تطورت مظاهرها وأطرها التنظيمية ، لا تعدو أن تكون مظهراً من مظاهر التعاون للوصول إلى معرفة الحق والتواصي به .

والمسلمون والمسلمات جميعاً شركاء في تحمل هذه المسؤولية . فهي من الولاية المتبادلة التي تشيع بين الرجال والنساء بأمر من الله عز وجل في مثل قوله عز وجل : ﴿ والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض .. ﴾ وليست من القوامة البيتية أو الولاية السياسية الكبرى في شيء .

ولكن المودودي يرفض هذا التصور قائلاً :

« الحقيقة أن المجالس التي تدعي بمثل هذا الاسم في عصرنا هذا ليست وظيفتها مجرد تشريع للقوانين ، بل هي بالفعل تسيِّر دفة السياسة في الدولة . فهي التي تؤلف الوزارات وتحلها ، وتضع خطة الإدارة ، وهي التي تقضي في أمور المال والاقتصاد ،

وبيدها تكون أزمَّة الحرب والســلم . وبذلك كله لا تقوم هذه المجالس مقام الفقيه والمفتي ، بل تقوم مقام (القوام) لجميع الدولة »[1] .

والجواب عن هذا الذي يقوله المودودي ، من عدة وجوه :

الوجه الأول : أننـا نسـأل : هذه المجالس التي تدعى اليوم بمجالس الشورى أمشروعة هي في الجملة أم غير مشروعة ؟

لقد أوضح المودودي رحمه الله مشروعية قيام هذه المجالس . بل أطال في الربط بينها وبين مبدأ الشورى الذي كان متبعاً في صدر الإسلام وعصر الخلفاء الراشدين ، وأكد أن عدم انتخاب أعضـاء الشورى في ذلك العصر طبق النظام المتعارف عليه اليوم ، مرده إلى طبيعة ذلك الزمان وظروفه وليس إلى حظر من الشارع لإجراء أي عمل تنظيمي لهذا المبدأ الهام فتشكيل مجالس الشورى اليوم على الأسس التنظيمية المتبعة ، هو جوهر ذلك المبدأ الذي شرعه الإسلام وأمر به وطبقه رسول اللهوأصحابه[2] .

ونقول إذن : لئن كانت مجالس الشورى اليوم تتضمن عين الممارسات التي قام بها رسـول الله فاتبعه فيها أصحابه ، كما يقول ، فإن ما كان مشروعاً في جوهر تلك الممارسات ينبغي أن يظل مشروعاً في مجالس الشورى اليوم ، ومن ذلك اشتراك المرأة فيها .

أما إذا صح قوله الثاني بأن هذه المجالس لم تعد وظيفتها مجرد تشريع واجتهاد فقهي ، بل تحولت إلى سلطة تقود دفة الحكم والسياسة ، فذلك يعني ، إذن ، أنها أصبحت شيئاً آخر مختلفاً في المضمون والجوهر عن مبدأ الشورى الذي شرعه اللهوكان مرعياً في صدر الإسلام . وبذلك تسقط دلائل مشروعية هذه المجالس من حيث هي : وهو ما يتعارض تعارضـاً حاداً مع كلامه السابق الذي يتضمن بيان مشروعية هذه المجالس والتأكيد بأنها لا تخرج عن كونها تطبيقاً لمبدأ الشورى الذي أمر به الله ، وهو الكلام الذي ذكرناه ملخصاً آنفاً .

---

(٢) المرجع السابق ص ٢٨٤ .

إننا نقول : لا ريب أن الشريعة الإسلامية ، تقرّ ، بل تدعو إلى تنظيم مبدأ الشورى بالشكل الذي يتلاءم مع تطور النظم الإدارية واختلاف البيئة واتساع الرقعة .. ولا ريب أن هذا التنظيم لا يجوز أن يعود بالنقض على شيء سائغ ومشروع ، مما هو داخل في جوهر ذلك المبدأ ، ونعني به هنا سقوط فارق الذكورة والأنوثة ، في تحديد المؤهلين لمجلس الشورى .

الوجه الثاني : ليس حتماً أن يكون واقع مجالس الشورى اليوم ، هو النموذج الوحيد لتطبيق مبدأ الشورى في المجتمع الإسلامي الرشيد ، حتى نجعل من هذا الواقع مقياساً لتقويم المبدأ ذاته من حيث هو .

وحديثنا ، بحكم البداهة ، لا يتناول رقعة معينة من مجموع مساحة المجتمع الإسلامي إنما الحديث عن مجتمع إسلامي متكامل ، والبحث إنما يدور حول مجلس الشورى وشكله ومقوماته في هذا المجتمع .

وعلى سبيل المثال : ليس من مهمة مجالس الشورى ولا من حقها (في نطاق المجتمع الإسلامي) وضع تشريع أو نسخه بغيره ، كما هو الشأن في التنظيم الديمقراطي وإنما وظيفة مجالس الشورى التعاون لمعرفة أحكام الله تعالى ، وكلما اكتنفها الغموض والاجتهاد في البحث عن أفضل ما يتفق ومصلحة الأمة ، من عموم ما يدخل في أحكام الإمامة والسياسة الشرعية .

إذ من المعلوم أن الله وكل أمرها والاجتهاد في معرفة جزئياتها إلى بصيرة إمام المسلمين ومن يستعين بهم ــ بالشكل الذي يريد ــ من أهل الاجتهاد والشورى .

وعلى سبيل المثال أيضاً : أن واقع الاختلاط المشين الذي قد نراه في أكثر مجالات الشورى ومجالسها ، بين الرجال والنساء ليس من مستلزمات جوهر الشورى وحقيقتها حتى يكون ذلك الاختلاط المشين دليلاً على عدم جواز اشتراك المرأة فيها ... إن من الممكن ، دون أي حرج أن تساهم المرأة المسلمة في الشورى وإبداء الرأي ، في كل ما لها خبرة ودراية واسعة فيه ، مع التزامها الكامل بالحشمة والستر اللذين أمرها بهما الله عز وجل .

وكما أن ذلك الاختلاط المفرط والاستهتار بقوانين الحشمة والتستر ، ليسا من ضروريات اشتراك المرأة في الشورى ومجالسها ، فكذلك الاختلاط المحدد والمقيد بالأنظمة والآداب الإسلامية ، والحجاب الذي أمر الله به ، لا يقومان عائقين دون ممارسة المرأة هذا الحق الذي خولها الله إياه . وإلا فكيف كانت المرأة تستشار فتشير في صدر الإسلام ؟

والوجه الثالث : إذا سلمنا جدلاً أن مجلس الشورى اليوم ، يمثل السلطة العليا في الدولة ، وأنه يتمتع بقوامة كبرى على المجتمع ، فإن ذلك لا يعني أن المرأة التي تتمتع بعضوية هذا المجلس تصبح ذات قوامة وتسلط على المجتمع ، بحيث يجب حجب هذا الحق عنها لذلك ، بسبب أن الله منعها من أن ترقى إلى درجة هذه القوامة .

إن الذي يتمتع ، في الحقيقة ، بهذه السلطة ، هو مجموع هذا المجلس ، مجتمعاً في مظهره الكلي ، وليس كل فرد فرد من أعضائه .

أي إن هذا الذي يقوله المودودي ، يشبه أن يكون صحيحاً ، لو أن مجلس الشورى لم يتألف إلا من النساء فقط . أما أن يتم تعاون بين فئات متعددة وخبرات متنوعة لرعاية مصالح الأمة ، فإن الذي يتصف بالهيمنة أو السلطة ، إنما هو في الحقيقة المعنى التعاوني العام الذي ينبثق من جهود أعضاء هذا المجلس جميعاً ، وهو ما يسمى **بالولاية المتبادلة** التي سبق أن أشرنا إليها ، والتي شرعها اللهعز وجل من خلال بيانه القرآني الدقيق : ﴿ والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ﴾ .

الوجه الرابع : إن مدار هذا الرأي الذي ذهب إليه المودودي ، هو قول الله تعالى : ﴿ الرجال قوامون على النساء .. ﴾ وقول النبي عليه الصلاة والسلام : « لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة » وإننا لنذكر بما قلناه من قبل بأنه لا القوامة الواردة في الآية القرآنية ، ولا الولاية الواردة في الحديث النبوي ، يتصلان من قريب أو من بعيد بحق الشورى ، الذي تندرج كما قلنا في قانون الولاية المتبادلة .

ولكن ، لو صح هذا التصور الشمولي الذي يحتج به المودودي في فهم كل من

الآية والحديث المذكورين ــ ونقول ذلك افتراضا ــ فإن مما هو ثابت ومعروف في القواعد الأصولية أنه لا يجوز الأخذ بعموم الكلمة الواردة في القرآن والحديث ، دون التفات إلى ما قد يخصص هذا العموم ، من نصوص شرعية أخرى .

فهل حجبت الشريعة الإسلامية فعلاً ، كل مظاهر الولاية والقوامة بأنواعها ودرجاتها عن المرأة ، فيما لو تصورنا ذلك المعنى الشمولي الذي انفرد المودودي بتصوره في كل من الآية والحديث المذكورين .

إن جماهير الفقهاء متفقون على أنه يجوز للمرأة أن تتولى النظارة على الوقف والوصاية على اليتيم ، وقد روى أبو داود أن عمر بن الخطاب كان يلي أمر صدقته ، ثم جعله إلى حفصة تليه ما عاشت . ثم يليه من بعدها أولو الرأي من أهلها[1] .

وقد سبق أن أوضحنا مذهب السادة الحنفية والظاهرية في جواز تولية المرأة القضاء في كل ما يحق لها أن تشهد فيه ، كما أوضحنا أنه كان في نساء الصحابة من تستشار فتشير فيطاع أمرها ، وأن أم سلمة كانت كثيراً ما تشير على عثمان بل تأمره أمر القائد البصير ، فيطيعها إطاعة الجندي الأمين .

أفليس في هذا كله ما يخدش عموم كل من الآية والحديث ، على فرض أن فيهما عموماً يشمل حق الشورى وعلى فرض أن عضوية المرأة في مجلس الشورى عمل قيادي وليس ولاية متبادلة ، وهو ما أثبتنا خلافه ؟.. وقد عرفنا من قواعد أصول الفقه ومناهج تفسير النصوص ، أن عمومات الألفاظ لا بد أن تخضع في الفهم والتفسير لخصوصاتها ، لا العكس ، ففي الأول جمع بينها ، وهو المطلوب . وفي الثاني نسخ لأحدهما وهو ما لا يجوز الأخذ به والمصير إليه .

*　　　*　　　*

وبعد ، فنظراً إلى تلك الأدلة التي سقناها ، وهذه الوجوه التي عرضناها ، لا

---

(١) انظر : محمد أمين ابن عابدين (ت ١٢٥٢ هـ) في كتابه رد المحتار على الدر المختار (ط الميمنية) ج٤ ص٣٧٠ ، ومحمد بن أحمد الخطيب الشربيني (ت ٩٧٧ هـ) . في كتابه مغني المحتاج (ط الحلبي) ج٢ ص٣٩٢ ، ومحمد بن أحمد الكلبي المشهور بابن جزي في كتابه القوانية الفقهية ص ٢٨١ .

نرى ما يؤيد نقل الدكتور عبد الحميد الأنصاري عمن سماهم جماهير الفقهاء كما لا نرى مسوغاً للرأي الذي جنح إليه أبو الأعلى المودودي رحمه الله . وإنا لنراه اجتهاداً طارئاً جديداً ، لا يتفق مع مقتضى الأدلة والقواعد الفقهية ولا مع ما ذهب إليه جلة الفقهاء الأقدمون .

ولا نشك في أن حجب هذا الحق أو غيره عن المرأة ، بعد أن متعها الإسلام به ، بحجة أن المرأة يغلب عليها الاستهتار في المظهر والاندفاع إلى الاختلاط المشين ، لن يأتي بأي خير لها أو للمجتمع الإسلامي في هذا العصر .

وإنما الخير كل الخير في أن نكون أمناء على هذا الشرع الحنيف ، لا نغير شيئاً من مكانه ولا نستبدل حكماً بغيره ، وفي أن نعطي لكل ذي حق حقه ، على أن نذكر المرأة المسلمة في الوقت ذاته ، بما كلفها اللهبه رعاية وتشريفاً لها ، من واجب الصيانة والستر ، حتى يكون عطاؤها للمجتمع خالياً عن الزغل ، صافياً عن الشوائب ، بعيداً عن المنزلقات وعوامل الانحراف .

الثوابت والمتغيرات في حياة المسلمين

وعلاقتهم بالغرب في حكم الإسلام وهديه

تمهيد

لعل في الناس من يبادر فيعلق على عنوان هذا البحث قائلاً : وهل في حياة الإنسان من ثوابت لا تتغير ؟.. ولعله يمضي فيذكرنا بقانون « الصيرورة » الذي يقضي بتحول كل شيء في كل لحظة من حال إلى حال ، وبأن الإنسان ليس إلا مخلوقاً يسبح في مركبة هذا القانون ، خاضعاً لحكمه وسلطانه .

إذن ، لا بدّ أن نزيح هذا الوهم عن طريقنا ، قبل الخوض فيما نحن بصدده ، بكلمة موجزة نجعل منها توطئة لموضوع بحثنا هذا :

إن مما هو ثابت يقيناً أن المادة تظلّ خاضعة للون من الحركة والتفاعل السائرين ، بدون ريب ، إلى صيرورة مستمرة ، ولا يكاد يشذّ عن هذا القانون أي نوع من أنواع المادة ، بل لا يشذّ عن هذا القانون ما هو خارج ــ في الظاهر ــ عن حدود المادة ، وداخل فيما يسمى بالقوة أو الطاقة . فحرارة الماء .. والتيارات الكهربائية .. والتفاعلات الكيميائية .. كل ذلك قد يبدو أنه عبارة عن قوى ذاتية ذات حدود ومعان ثابتة لا تتغير ، غير أنها ليست في واقع الأمر وحقيقته أكثر من أثر لأنواع متمايزة من الحركة والصيرورة المستمرة .

وبوسعنا أن نجزم بأن هذا الذي التقت عليه كلمة كل من الفلاسفة والعلماء ،

ليس قراراً خفياً يختص بدركه واكتشافه أولو التحقيق والاختصاص . بل هو سمة بارزة للمكونات كلها ، تتجلى بوضوح لكل من يتأمل فيها ، بدءاً بأعظمها ضخامة وانتهاء بأحقرها وأهونها صغراً .

والقرآن مليء بالآيات التي تلفت النظر إلى هذه الحقيقة ، من مثل قول الله تعالى وهو يتحدث عن حركة الدنيا كلها ويضرب لها المثل : « .. كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفراً ثم يكون حطاماً.. »[1] وقوله : « الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفاً وشيبة »[2] وقوله : « كل شيء هالك إلا وجهه »[3] أي سائر باستمرار إلى نهاية لا بدّ منها ، وهي التفتت والاضمحلال .

غير أن من أهم ما يجب أن نعرفه ، من خلال المنظور العلمي لهذا القانون ذاته ، أن مجال الصيرورة المستمرة هذه محصور في ظاهرات المادة وحدها ، وبعيد كل البعد عن ماهيتها وجوهرها .

ومعلوم أن كل شيء في عالم المادة يتألف من ظاهرات تخضع لإحدى منافذ الحسّ ، كاللون والحرارة والصلابة ، وأبعاد الطول والعرض والعمق ، ومن جوهر خفي مستقر في داخله . ولا أعلم إلى هذا اليوم أحداً استطاع أن يدرك حقيقة هذا الجوهر أو أن يطّلع على شيء من خصائصه ، وعلى الرغم من هذا الجهل الشامل والمطبق ، فإني لا أعلم أيضاً أحداً استطاع أن يزعم أن المادة تتكون من ظاهراتها فحسب ، وأنه لا وجود في داخلها لما يسمى بالجوهر .

ثم إن هنالك إجماعاً على أن ما يسمى بالجوهر شيء ثابت لا يتطور ولا يتغير ولا يتبدل[4] اللهم إلا ما يذهب إليه المتطرفون من أئمة المذهب المثالي أو الفلسفة المثالية ،

---

(١) الحديد : ٢٠ .

(٢) الروم : ٥٤ .

(٣) القصص : ٨٨ .

(٤) انظر المادية الديالكتيكية لمجموعة مؤلفين ص ٢٤٧ ، والمادية والمذهب التجريبي النقدي ص ٢٦١ ، طبعة دار دمشق والموجز في المادية الديالكتيكية لجملة مؤلفين روسيين ص ١٦٥ .

فإنهم ينكرون وجود المادة من حيث هي ، بظاهراتها وجوهرها .

ودليلهم على وجود الجوهر أولاً ، وعلى ثباته ومقاومته لأي تطور ثانياً ، أنه لو فرض عدم وجود الجوهر في بنية المادة ، إذن لكانت المادة هي مجرد هذه الظاهرات ، وإذن لاقتضى الأمر ، بحكم نظام الصيرورة الذي تحدثنا عنه ، أن تتمازج أصناف المادة وأنواعها المشاهدة من كثرة التحرك والتغير ، بحيث تنعدم بينها الحدود المميزة ، فلا يستبين شجر من حجر أو حديد ، ولا يمتاز معدن عن معدن ، وكذلك الشأن لو فرضنا أن الجوهر موجود ، ولكنه خاضع هو الآخر للصيرورة المتبدّلة .. ومن هنا كان القرار العلمي الذي لا محيص عنه أن الجوهر موجود يقيناً ، في بنية كل مادة ، وأنه ساكن لا يتحرك ، ولذلك يؤثر بعضهم أن يسميه : « الوسيط الساكن » ووجود هذا الجوهر بهذه المزية ، هو الذي يفسر تمايز أنواع المادة عن بعضها بشكل مستمرّ ضدّ أي عامل من عوامل الذوبان أو الضياع ، ويطبع كلاً منها بماهيته المستقلة المتميزة .

إذن فظاهرة الصيرورة أو السيرورة ، جزء من نظام رباني متكامل ، وليست الترجمة الكلية الوحيدة لنظام الكون .

وإذا تأملنا في جملة هذا النظام الرباني المتكامل ، بما فيه من الظواهر المتحركة ، والجذور الخفية الثابتة ، أدركنا أنه في حقيقته الكلية نظام ثابت مستقر ، وما الصيرورة المتحركة في داخله إلا واحد من تجليات هذا الثبات والاستقرار ، أي إن المتحرك الجزئي في بنية هذا النظام هو التابع للكلي الثابت فيه ، وليس العكس .

النظام التشريعي تابع للنظام التكويني :

لقد علمنا أن مصدر كل من النظام التكويني والنظام التشريعي واحد ، وهو الله عز وجل . ولو تأملنا في مبادئ التشريع الإسلامي قدر تأملنا في مظاهر النظام الكوني ، لتبينت لنا حقيقة التوافق التام بينهما .

إن علاقة الإنسان بهذا الكون تقوم على مصالح تتحكم في تحديدها الفطرة التي فطر الله الإنسان عليها ، وهي مصالح متنوعة متفاوتة في الأهمية والترتيب ، لأن حاجات الفطرة الإنسانية كانت ولا تزال متنوعة ومتفاوتة هي الأخرى في الأهمية والترتيب .

ومعلوم أن الشريعة الإسلامية ليست في جوهرها الكلي إلا ذلك القانون الذي ينسق بين متطلبات الفطرة الإنسانية والمصالح الكونية المسخرة له والمكدّسة في طريقه ، فهي ترتب هذه المصالح بين يدي الإنسان في سلّم دقيق من الأولويات ، بحيث تنشأ من درجات هذا السلّم أحكام الواجب والمندوب والمباح والمكروه والحرام .

وإذن ، فأحكام الشريعة الإسلامية ليست أكثر من تبصير للإنسان بأمثل الطرق للانسجام مع الكون الذي يعيش فيه بكل ما فيه من الثوابت والمتغيرات .

ويعرف كل من اطلع على نظام الشريعة الإسلامية ودرس نماذج من أحكامها أن فيها أحكاماً ثابتة لا تتبدّل لأنها تتعلق بمصالح وحاجات إنسانية أصيلة لا تتطور ولا تتبدّل .. وفيها أحكام كثيرة أخرى هي عرضة للتبدّل والتغير ، لأنها منوطة بمصالح وأوضاع معرّضة هي الأخرى للتبدل والتغير ، وهذا معنى القاعدة الفقهية القائلة : « حيثما وجدت المصلحة فثم شرع الله »[1] .

غير أن مصالح العباد الحقيقة لما كانت عرضة للتلاعب بها وإقحام كثير من الدخيل والزيف عليها ، بسائق من الشهوات والرعونات النفسية ، فقد وضعت الشريعة الإسلامية (أخذاً من كتاب الله وسنة رسوله) ميزاناً دقيقاً للمصالح الحقيقية التي تلبي حاجات الفطرة الإنسانية ، ورتبتها طبق سلّم دقيق من الأولويات ، وشرعت لكل منها سبيلاً إلى التطبيق يتكون من ثلاث مراحل : مرحلة الضروريات ، فالحاجيات ، فالتحسينيات ، ثم أحالت الشريعة الناس في مجال تطبيقهم لقاعدة « حيثما وجدت المصلحة فثم شرع الله » إلى هذا الميزان الذي يبصّرهم بضرورة التطور كلما اقتضى الأمر ذلك أو بضرورة الثبات كلما اقتضى الأمر الثبات .

هل لعلاقة المسلمين بغيرهم أثر في تغيير هذه الأحكام ؟

إن من المعلوم أن قيام علاقات بين المسلمين وغيرهم ، على شتى الأصعدة ، ولمختلف الأسباب ، أمر طبيعي بل هو واقع لا بدّ منه .

---

(١) انظر كتاب « هذه مشكلاتهم » لكاتب هذا البحث ص ٥١ و٥٢ .

ولكن هل الشأن أن تخضع العلاقة بينهما لهذا النظام الذي أوضحناه ، أم أن يخضع النظام لهذه العلاقة ؟ من الواضح أن النظام التشريعي هو الأساس والمحور . فلا بدّ إذن لعلاقة ما بين المسلمين وغيرهم أن تكون هي التابعة له والخاضعة لسلطانه . وبتعبير آخر : إن السياسة التي تحكم الصلة القائمة بين المسلمين وغيرهم يجب أن يكون مردّها إلى ما تقرره الشريعة الإسلامية ، لا إلى ما تقتضيه أنظمة الغربيين ونظرتهم إلى الكون والإنسان والحياة .

ولا ريب أن استعراض جزئيات الوقائع والظروف التي تواجه المسلم عند قيام مثل هذه العلاقة امر يطول ويخرج ربما عن دائرة الحصر . ولكن فلنرسم بدلاً عن ذلك الخطوط العريضة التي تستوعب بدورها كثيراً من الجزئيات ، وتضعنا في الوقت ذاته أمام دستور بيّن يبصّر المسلم بكيفية التحرك ضمن الدائرة الإسلامية ، عند وجود ظروف تستلزم قيام علاقة ما بينه وبين أي جهة أخرى غير إسلامية ، أو أشخاص غير مسلمين :

أولاً ــ إن من الأحكام الثابتة التي لا تقبل التغير أو التطور مهما تغيرت الظروف والأحوال ، حرمة موالاة المسلمين لغيرهم . والمقصود بموالاتهم لهم الانقياد لهم في الحكم والرأي ، فلا يجوز لهم أن يتخذوهم « دخلاء وولجاء يفاوضونهم في الآراء ويسندون إليهم أمورهم »[١] ولا يستثنى من عموم هذا الحكم إلا أن يُلْجَأَ المسلمون إلى ذلك بدافع من خوف القتل أو القطع أو الإيذاء العظيم[٢] .

وهذا الحكم ، بشطريه ، منصوص عليه ببيان قاطع في قول الله عز وجل : ﴿ لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ، ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاه ﴾ آل عمران : ٢٨ .

ومن الواضح أن تجنس المسلم بجنسية دولة من دول الكفر ، مع مكثه في تلك الدولة ، من أبرز مظاهر هذه الموالاة التي شدد الله في التحذير منها كما قد رأيت . إذ إن

---

(١) انظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي : ١٧٨/٤ ، وأحكام القرآن للجصاص : ١٠/٢ و ١١ .
(٢) الجامع لأحكام القرآن : ١٧٨/٤ .

الترجمة الوحيدة لهذا التجنس هي إعلان الاندماج في مجتمع غير مسلم والخضوع لأنظمته وأحكامه المتبعة . وهل للموالاة معنى غير هذا ؟

ثانياً ــ من هذه الأحكام الثابتة أيضاً ، والتي لا يلحقها أي تغير ، وجوب قيام المسلمين الذين تكونت بينهم وبين غير المسلمين علاقات وصلات ما ، بدعوتهم إلى الإسلام ، والتعريف به ، وإزالة ما قد يكون في أفكارهم عنه من شبهات وأوهام ، عن طريق الحوار والنقاش ، وضمن حدود الإمكان المادي والعلمي ، وأساس هذا الحكم قول الله عز وجل : ﴿ أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ﴾ .

وإذا كان هذا الأمر شاملاً للمسلمين الذين لا تربطهم بغير المسلمين أي صلة أو علاقة ، فكيف بالمسلمين الذين يعيشون معهم ويحتكون بهم ، وتمتدّ ما بينهم العلاقات والصلات ؟

والذي أعرفه أن اعتذار المسلم عن القيام بهذا الواجب ، بسبب جهله بالإسلام أو بأصول الدعوة إليه والتعريف به غير مقبول ، إن أمكنه أن يتعلم بدوره حقائق الإسلام ومبادئه وسبل التعريف به ، إنه مكلف بمعرفة ذلك في حق نفسه ، عندما يكون في دار الإسلام بعيداً عن غير المسلمين ، فكيف عندما ينغمس في المجتمعات الغربية ويقوم ويقعد مع غير المسلمين ؟

ثالثاً ــ تدور الأحكام الشرعية كلها ، بمافيها ما يعود إلى علاقة المسلمين بعضهم مع بعض ، وما يعود إلى صلة المسلمين بغيرهم ، على محور ثابت لا يتبدل هو توخي المصلحة ؛ ومهما رأيت في الظاهر أحكاماً تتبدل من حين لآخر أو ما بين مكان وآخر ، فإن مناطها ثابت لا يتبدل ، وهو اتباع المصلحة الإنسانية في ذلك ، غير أن الناس لما كان الغالب من شأنهم أن تلتبس عليهم مصالحهم الحقيقية بالرعونات والأهواء النفسية ، وضع لهم الشارع ميزاناً دقيقاً يميز لهم المصالح الحقيقية من أشباهها وصورها المزيفة . يتكون هذا الميزان من شبكة قائمة في شكلها العمودي على خمس مصالح مرتبة حسب الأولوية هي : مصلحة الدين ، فالحياة ، فالعقل ، فالنسل ،

فالمال ، وفي شكلها الأفقي على ثلاث مراحل تنفيذية هي : الضروريات ، الحاجيات ، التحسينيات .

وعلى أساس من هذا الميزان ، الناظر إلى أنواع المصالح وترتيبها حسب الأولوية ، وإلى الدرجات التنفيذية لكل منها ، يسير وينضبط الاجتهاد المصلحي القائم على ما يسمى بالمصالح المرسلة . ومهما تطورت ظواهر الأحكام فيما يبدو ، فإن هذا الميزان ثابت لا يتغير ولا يتطور قط .

رابعاً ـــ يجب أن نعلم أن أساس صلة ما بين المسلمين وغيرهم ، بل مابين الناس جميعاً هو السّلم والتعاون ، ومن مقتضياتهما تنطلق وتتقرر سائر المبادئ والأحكام الإسلامية . ذلك هو رأي جمهور الفقهاء ومقتضى الأدلة الواضحة في القرآن والسنة .

غير أن هذا الأساس ، على الرغم من قدسيته ، وحرص الشارع على رعايته ، يعدّ من المتغيرات ، في نطاق التنفيذ ، وعلى ضوء الظروف والأحوال الطارئة .

أي إن مشروعية الجهاد القتالي ليست من قبيل شرعة المقاصد والغايات الثابتة ، وإنما هي وسيلة لا بدّ منها (في ظروف معينة تفرض نفسها) إلى غايات إنسانية سامية لا غنى عنها .

يقول العز بن عبد السلام : « إن الجهاد لا يُتقرب به إلى الله من جهة كونه إفساداً ، وإنما يتقرب به من جهة كونه وسيلة إلى درء المفاسد وجلب المصالح »[١] .

وهذا يعني ـــ كما قال جمهور الفقهاء ـــ أن الأصل هو السلم وحقن الدماء ، ولا تشرع الحرب إلا عندما تفرض ظروف طارئة تجعل من الحرب الوسيلة الوحيدة إلى حماية السلم ودرء الفتن وحفظ الأرواح . وهذا معنى قول الفقهاء : إن الباعث على القتال المشروع ، إنما هو درء الحرابة وحماية السبيل إلى تعريف الناس بالإسلام ، وليس الباعث مجرد صفة الكفر الذي يتلبس به غير المسلمين[٢] .

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام : ١/١١٢ .

(٢) انظر بداية المجتهد لابن رشد : ١/٣٧٢ .

خامساً ـــ إن أي وضع ينشأ من جراء علاقة المسلمين بغيرهم ، إنما يأخذ حكمه الشرعي ، على ضوء ما ذكرناه في كل من البندين الثالث والرابع . إن هذه الأوضاع لا يمكن أن تصطبغ أو تخضع لحكم جزئي واحد لا يتبدل ، بل هي محكومة بما يقتضيه ميزان المصالح الشرعية من جانب ، وما يقتضيه أساس الصلة بين المسلمين وغيرهم مع ملاحظة الظروف الطارئة ، من جانب آخر :

* إن مصاحبة المسلم لقرناء السوء ، أمر محظور ، في الأصل ، وما ينشأ عن هذه المصاحبة من حضور المجالس التي لا تخلو من منكرات لم يقع خلاف في حرمتها ، أمر أشدّ خطراً وحظراً .

ولكن إذا كان حضور هذه المجالس أو بعضها من مستلزمات واجب الدعوة الإسلامية ، وكان الأمل في بلوغ النتائج المرجوة منها قوياً لا ينزل عن درجة الظن ، فالحرمة تزول ، والقاعدة المصلحية في ذلك أننا نتجاوز المصلحة التحسينية ، الكامنة في البعد عن مجالس المنكرات ، حفظاً للمصلحة الحاجية الكامنة في ملاقاة الكافرين والفاسقين ومحاورتهم ودعوتهم إلى اللهعز وجل . وفي حياة السلف الصالح مواقف كثيرة تبرز الوجه التنفيذي لهذه القاعدة الشرعية الهامة .

غير أن من الواجب أن نعلم أن هذا مشروط بأن يثق هذا الإنسان بنفسه ، وأن يعلم أو يغلب على ظنه أن رؤيته للمنكرات التي تمارَس أمامه لن يجرفه في تيارها ، فإن لم يتحقق هذا الشرط ، بقي الحظر على حاله ، لأن المفسدة التي تستتبع رؤية المنكر عندئذ مفسدة شديدة ، لا تقف مصلحة البعد عنها عند حدود التحسينيات .

* وإن معاملة البنوك الربوية محرمة قولاً واحداً ، وبدون خلاف ، للنصوص الثابتة الصريحة في ذلك ، وكل ما يتكلفه بعض الباحثين والكاتب الجدد ، من اصطناع الفرق بين القروض الإنتاجية والاستهلاكية ، أو بين التعامل مع بنوك في بلاد إسلامية وبنوك في بلاد غير إسلامية (وربما سموها دار الحرب) أو بين فوائد يتم أخذها مقابل فرق تضخم العملة ، وفوائد تؤخذ دون هذه الملاحظة ـــ أقول : كل ما يتكلفه بعض الباحثين اليوم من اصطناع مبررات من هذا القبيل ، كلام مهدر لا قيمة له في

ميزان الشرع قط .. وأحسب أنه ما من إنسان حصيف الفكر صادق مع اللهفى إسلامه إلا وقد اطلع على هذه الدوافع أو بعض منها . وقد أتينا على بيان ذلك كله مفصلاً في فصل سابق من هذا الكتاب[1] .

ولكن هناك مناطاً آخر لا ثاني له ، إن وجد ، تسبب عنه تغيُّر هذا الحكم ، وتحولت الحرمة إلى رخصة عارضة ضمن ظروف محددة . هذا المناط هو وقوع الإنسان في ضرورة ملجئة ، لا مخلص له منها إلا بالتعامل مع هذه البنوك .

من هذه الضرورات أن يتهدده الهلاك إن لم يستقرض بعض المال ليسد به عوزه الضروري ، وليس ثمة من يقرضه إلا بفائدة ، ومن ذلك أن يستيقن أو يغلب على ظنه أن المال الذي معه سيُنهب أو يُسرق ، وليس هنالك من بديل إلا وضعه في البنوك ، في حسابات جارية .

فإذا ألجأت الإنسان المسلم ضرورة من هذا القبيل ، جاز له ـــ ترخصاً ـــ أن يفعل ما اقتضته ضرورته ، سواء أكان مقيماً في بلد إسلامي يتعامل فيه مع المسلمين ، أو كان في بلد أجنبي يتعامل فيه مع غير المسلمين .

ولكن على كل من يقرأ هذا البحث أن يعلم أننا إنما نرسم القاعدة الفقهية التي على أساسها تتغير الأحكام ، ونبيّن للمسلم القاعدة القائلة « الضرورات تبيح المحظورات » . أمّا البحث في أنه هل هناك ضرورة فعلاً ، فهو من مسؤولية هذا المسلم نفسه ، وهو الذي ينبغي أن يتحمل مسؤولية اعتبار واقعه الذي هو فيه ضرورة أم لا .

إنّ دراسة واقع اقتصادي معين أَمُرُّ به ، أمر يعنيني أنا شخصياً ، وأنا الذي أستطيع أن أصفه بأنه ضرورة ملجئة أم لا . ومن ثم فإنّ عليّ فقط أن أستفتي لمعرفة الحكم الذي يترتب على هذه الضرورة عند وقوعها . وتنتهي وظيفة العالم أو المفتي عند بيان هذا الحكم . وهذا معنى قول الإمام الغزالي في كتابه « المستصفى » إن الاجتهاد في

---

(١) ارجع إلى تفصيل هذه المسألة في مبحث « ربا القروض وحكمه » من هذا الكتاب .

« تحقيق المناط » واجب كل مسلم أياً كان حاله ، وليس من وظيفة العلماء والمفتين خاصة[1] .

* وإن سلّم الأولويات الذي يوضح درجات المسؤولية في نطاق الدعوة الإسلامية يكشف لنا كيف أن أحكام الدعوة الإسلامية سرعان ما تتبدل ، بل قد يتحول بعضها إلى النقيض ، تحت سلطان هذا السلّم المؤلف من درجات مترتبة متناسقة .

ومن المعلوم أن أولى درجات هذا السلم ، حسب الأولوية ، هي دعوة الإنسان نفسه إلى الله وإلى الالتزام بهديه وشرعه ، وتعهده إياها بالرقابة والحراسة ضد كل ما قد يتهددها من الموبقات والأخطار . تليها الدرجة الثانية ، وهي الإقبال على أسرته وأهله وأولاده ، يتعهدهم بالتربية والدعوة إلى الالتزام بأحكام الدين ، ويزيح عن طريقهم سائر العقبات التي قد تصدّهم أو تعوقهم عن الإقبال على الله والنهوض بواجباتهم الدينية . وقد لفت البيان الإلهي النظر إلى هاتين الدرجتين ضمن نطاق هذا الترتيب ، وذلك في قوله عز وجل : ﴿ يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم ناراً ... ﴾[2] .

أما الدرجة الثالثة فهي دعوة الناس عموماً والأمر فيهم بالمعروف والنهي عن المنكر . وهي التي دلّ عليها قوله عز وّجل : ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ﴾[3] .

ومعنى تناسق هذه الدرجات وتواليها في مدى الأهمية ، أنه يحرم تجاوز الدرجة الأولى بدافع الاشتغال بالتي بعدها ، مهما بدت له النتائج الإيجابية المشجعة ..

وتطبيقاً لهذا النظام الذي لا أعرف فيه خلافاً قط ، نقول : إنه يحرم على المسلم المكث في ديار الكفر بحجة الاشتغال بدعوة الناس فيها إلى الإسلام وتعريفهم به ، إذا كان هذا المكث من شأنه أن يعرّض أولاده أو بعضاً من أهله للضلال أو الضياع ، أو

---

(١) المستصفي : ٢/٢٣١ .
(٢) التحريم : ٦ .
(٣) آل عمران : ١٠٤ .

يقصيهم عن ضوابط الالتزام بالمبادئ والأحكام الإسلامية التي لا بدّ منها .

إن أصل المكث في ديار الكفر لحاجة ما ، أمر سائغ ومشروع ، ولكن الحكم هنا يتبدّل ، إذ يصبح هذا المكث غير سائغ ولا مشروع .. وأصل الاشتغال بدعوة عامة الناس إلى الإسلام أمر مبرر ومأجور . إلّا أنه عندما يصبح شاغلاً عن دعوة الأهل وتربية الأولاد وحجزهم عن سبل الغواية ، يصبح هو الآخر غير مبرور ولا مأجور .

* وتدخل في نطاق الأحكام الخاضعة للتغير ، لحاقاً وراء مناطاتها التي قد تتعرض لكثير من التغير بل التناقض ربما ، مسألة الزواج من الكتابيات !..

فبقطع النظر عما يشترطه الشافعية ، اعتماداً على أدلة قوية يرونها ، من أن تكون الفتاة منحدرة من سلالة كتابية منذ تاريخ بعيد ، يجب أن نعلم أن مشروعية الزواج من الكتابيات ، لا يتعارض مع الأحكام الطارئة التي قد يقتضيها مبدأ سد الذرائع مثلاً ، ذلك لأن أصل المشروعية والصحة شيء ، وما قد يطرأ على ذلك الأصل من موجبات التحريم شيء آخر .

وعلى هذا ، فإن تبيّن أو غلب على الظن أن زواج المسلم من الكتابية يفقده فرص القيام بواجب التربية الإسلامية لأولاده ، أو يبعده هو شخصياً عن حدود الالتزام الضروري بأحكام الإسلام أو يلحق ضرراً آخر بيّناً بالمجتمع الإسلامي ، فإن هذا الزواج يصبح محرماً ، وإن قلنا إن العقد يظل صحيحاً ، ولا يصبح باطلاً .

وهذا هو الأساس الذي اعتمد عليه عمر بن الخطاب ذات يوم في منع المسلمين من الزواج بالكتابيات .

ومهما قلنا عن فوائد جانبية تتحقق من وراء زواج المسلم في ديار الغرب بالكتابيات ، فلا مناص من عرض هذه الفوائد وما يقابلها من أضرار على ميزان المصالح الذي تحدثنا عنه قبل قليل ، ثم من اتباع ما يقضي به هذا الميزان .

* * *

وبعد ، فإنه ليخيل إليّ أن كثيراً من الإخوة الذين يعيشون في ربوع الغرب ، دون أن يقيدوا أنفسهم بسلطان هذه الأصول والضوابط ، يعزون أنفسهم تجاه ذلك ، بأمل كبير يراودهم ، وهو ما يتصورونه من أن تكاثر المسلمين في ديار الغرب مع أنشطتهم هذه التي يقومون بها والتي تشكل منهم مجتمعات إسلامية صغيرة ، من شأنه أن يخترق فيما بعد أنظمة الكفر في هذه البقاع ، وأن يحولها إلى مجتمعات إسلامية .

وأنا أقول : إن تصوراً آخر يؤرق مني الفكر والوجدان ، ألا وهو فراغ مجتمعاتنا في بلادنا الإسلامية من العناصر الإسلامية الأكفاء في المجالات العلمية والصناعية والفكرية المختلفة ، وتحوّل أكثرهم إلى هذه البلاد .. إنني ، كواحد من المفكرين ، أرى بعيني ما يفعله هذا الفراغ وما ينذر به من آفات وويلات ، بعضها أصبح في حكم الواقع المرئي ، وبعضها متوقع حصوله في وقت قريب .

وإذا أردنا أن نضع هذه المسألة أيضاً في ميزان شبكة المصالح الإسلامية ، فإن مما لا ريب فيه أن المصلحة التي تتحقق من عودة هذه العناصر إلى مراكزها في البلاد الإسلامية (ولا أقول في بلادها الإسلامية) أجلّ وأسرع بكثير من تلك المصالح المتصوَّرة أو المنتظرة ، من وراء تكاثر هذه العناصر في بلاد غير إسلامية هذا إن اعتبرنا تلك المصالح المقصورة أموراً قابلة للتنفيذ ، وليست أخيلة يزينها إلى أربابها حب البقاء في تلك الديار ، حفاظاً على المغانم المادية التي لا يوجد ما يساويها أو يدانيها في بلاد المسلمين .

ثم إن المدار أولاً وآخراً على الإخلاص لوجه الله عز وجل ، في كل ما نفعل ونقول . أسأل الله أن يكرمنا جميعاً بنعمة هذا الإخلاص إنه سميع كريم مجيب .

الخاتمة

وبعد ، فهل هذه هي كل المسائل الفقهية المتعلقة بمشكلات أو بمصالح معاصرة ؟

إنها ليست كلها ، ولكنها بدون ريب أهمها أو من أهمها .

وإنني لأتوقع أن يأتي غداً من يذكّرني بقضايا ومشكلات فقهية أخرى ، ويقترح عليّ إضافتها ، وبيان الجليّ والصحيح من أحكامها ، على نحو ما فعلنا في هذه القضايا التي تم بيانها .

ولعل مسألة الموسيقا والغناء ، بوسائلها المباشرة وغير المباشرة ومسألة التصوير الفوتوغرافي والتلفزيوني ، ستكونان في مقدمات تلك القضايا المقترحة .

وتوفيراً لإلحاح هؤلاء الناس ، وللجهد الذي قد يكلفوني به ، أقول : ليس ثمة مشكلة في أن يقف جمهرة العلماء من مسألة فقهية موقف الورع والحيطة ، وذلك هو موقف جمهرة علمائنا المعروفين بالصدق والاستقامة من الموسيقا ، والتصوير الفوتوغرافي ، على أن يستبين أنه موقف ورع وحيطة ، لا موقف فصل للأحكام .

إنما المشكلة في أن يقف العلماء الموثوق بهم لدى العامة ، موقف المتساهل بل المتلاعب في أحكام فقهية أبرم الشارع بيان أحكامها . وذلك هو موقف كثير من هؤلاء العلماء من الربا وأسس الاقتصاد الإسلامي .. أو في أن يقف العلماء موقف الصمت من أحداث وأنظمة أو وقائع جديدة تتطلب بيان أحكامها في

موازين الشريعة الإسلامية . وذلك هو موقف كثير منهم ، من مسألة الحقوق المعنوية ، وبيع الاسم التجاري ونحوهما وهجرة المسلمين إلى ربوع الغرب ونحوهما .

إن الصمت بصدد هذه المشكلات ، ليس إلا تكريساً لمظاهر التساهل والانحراف أو الجهل بالحكم ، وهي مصيبة بالغة الخطورة .

أما الصمت بصدد مسألة الموسيقا والتصوير ونحوهما ، فإنما هو تكريس لتيّار الورع والحيطة الذي تكوّن من مواقف كثير من العلماء المعروفين بورعهم واحتياطهم في الدين . وهو تيار مبارك نحمد الله عليه . ولا مصلحة في مقاومته على مثل هذا المستوى الشمولي . إلا في الأجواء الضيقة أو الخاصة التي تقتضي المصلحة الدينية فيها بيان مقاطع الأحكام ، بقطع النظر عن الورع وحوافزه .

فلنترك تيار الورع والاحتياط يسمو بمجتمعاتنا ، ما أمكن ذلك ، حتى إذا جاء من كان حديث عهد بالهداية ، أو من لا قبل له بتحمل تبعات الورع ومقتضياته ، وضعناه وأمثاله أمام مقاطع الأحكام وتفصيلاتها .

ولا شك أن مجال ذلك ليس على مثل هذه الصفحات السيارة ، بل في أجوائها المحصورة الضيقة .

والله ولي كل رعاية وتوفيق . والحمد لله رب العالمين .

محمد سعيد رمضان البوطي

فهرس

عنوان البحث	رقم الصفحة
فاتحة الكتاب	٥
مقدمة : العصرنة على ضوء الإسلام أم الإسلام على ضوء العصرنة	٧
مدخل إلى أصول سياسة الاقتصاد في الإسلام	١٣
مقدمة	١٥
الأساس الأول : تربية الإنسان على أن يمارس أسباب معاشه بدافع وظيفي لا بدافع من التعشق النفسي	١٦
الأساس الثاني : تحديد معنى المال والمنافع	٢١
الأساس الثالث : الملكية الفردية حق فطري للإنسان لا يجوز استلابه	٢٣
الأساس الرابع : الحد الفاصل بين طرفي الملكية الخاصة والملكية العامة	٢٦
الأساس الخامس : مصادر الملكية الخاصة	٣٢
الأساس السادس : التصرف في المملوك حق شرعي للمالك ما لم يتعسف في استعمال حقه	٣٨
ربا القرض وحكمه	٤١
أنواع الربا	٤٤
الفرق بين القرض والبيع	٤٥
ربا القرض محرم بالإجماع	٤٦
مناقشة من يزعم أن كلمة « ربا » في القرآن من نوع المجمل	٤٦
هل ربا القرض مشمول بدلالة حديث ربا البيوع	٥٦

شبهات مختلفة :

١ ــ هل القروض الاستهلاكية هي المقصودة وحدها بربا القروض ؟ ٥٩
٢ ــ هل الفائدة الربوية بديل شرعي عن تضخم النقد ؟ ٦٤
٣ ــ هل استحصال الربا مشروع من المصارف الأجنبية ؟ ٦٦
٤ ــ هل الربا المحرمة هي الزيادة الطارئة مقابل الأجل الطارئ ؟ ٦٩
وأخيراً : التبرير أخطر وأسوأ من الممارسة ٧٣

الحقوق المعنوية

حق الإبداع العلمي وحق الاسم التجاري

تعريف بالموضوع ومدخل إليه ٧٩
مقدمة : الحقوق المعنوية ٨٠
حق الابتكار أو الإبداع ٨٢
حق الاسم التجاري ٩٠
ما المراد بالاسم التجاري ؟ ٩٠
المسألة الأولى : هل الاسم التجاري ينطوي على حق شرعي ؟ ٩١
المسألة الثانية : هل ينطوي هذا الحق على منفعة قيمية أو ثمرة مالية ؟ ٩٤
المسألة الثالثة : هل يدخل إذن هذا الحق في دائرة المتلكات ؟ ٩٥
المسألة الرابعة : هل ثمة ما يمنع من شراء الاسم التجاري من صاحبه ؟ ٩٦
الاسم التجاري بمعنى اللقب المعلن على المحل التجاري ١٠٠

انتفاع الإنسان بأعضاء إنسان آخر
حياً أو ميتاً

مقدمة : طبيعة البحث الفقهي في هذه المسألة والمستندات الشرعية لها ١٠٧
جذور هذه المسألة في التراث الفقهي القديم ١١١
صورة هذه المسألة اليوم والحالات الخاضعة لها ١١٣
أولاً : عندما يكون المستفاد منه حياً : ١١٥
* عندما يتعلق بحياة المستفاد منه حق للغير ١١٥
* عندما لا يتعلق بحياة المستفاد منه حق للغير ١١٨

ثانياً : عندما يكون المستفاد منه ميتاً : ١٢٦
ما هو الموت ؟ ١٢٦
« تعليق » يتضمن بيان موقف الشريعة من « الموت الدماغي » ١٢٧
حكم الاستفادة من جسد الميت ١٢٩

رعاية المسنين في إطار آداب الأسرة المسلمة

خطة البحث ١٣٩
مقدمة ١٤١
هدف الشريعة الإسلامية فيما سنته من أحكام تتعلق بالمسنين ١٤٤
الضمانات التي تكفلت بتحقيق هذا الهدف ١٤٩
بيان تفصيلي بأولى الأقارب بتحمل مسؤوليات الرعاية والإنفاق على المسنين ١٥٣
والآن : ما السبيل العملي إلى رعاية المسنين في مجتمعاتنا الإسلامية ؟ ١٦٥

المرأة والشورى في الشريعة الإسلامية

خطة البحث ١٦٧
المرأة والشورى في الشريعة الإسلامية ١٦٩
أولاً : استعراض النصوص الفقهية وأدلتها ١٧١
أ ــ السنة النبوية وعمل الخلفاء الراشدين ١٧١
ب ــ موقف الفقهاء ١٧٣
ثانياً : رأي المودودي ومناقشته ١٧٥
وبعد ١٨٠

الثوابت والمتغيرات
في حياة المسلمين وعلاقتهم بالغرب

تمهيد ١٨٥
النظام التشريعي تابع للنظام التكويني ١٨٧
هل لعلاقة المسلمين بغيرهم أثر في تغيير هذه الأحكام ١٨٨
الخاتمة ١٩٧
الفهرس ١٩٩

من كتب السيد الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي
والتي تقدمها مكتبة الفارابي بدمشق

★ من الفكر والقلب

فصول حافلة، يتلاق فيها غذاء الفكر والقلب والوجدان، يثبت المؤلف من خلالها أن الإسلام صديق لا يفارق الإنسان منذ بدأ رحلته في فجاج الحياة إلى أن يصل إلى آخر فصولها، مهما تنوعت أهدافه وطموحاته. قياس ١٧×٢٤ في ٢٦٨ صفحة.

★ من روائع القرآن

يتضمن تعريفاً بالقرآن وتاريخ نزوله وكيفية وصوله إلينا، والأطوار التي دخلت على إملائه وكتابته. كما يتضمن تحليلاً للخصائص الأدبية التي يتميز بها، وشرحاً علمياً لمظاهر إعجازه. وفي ختامه تحليل أدبي لمختارات من النصوص القرآنية. قياس ١٧×٢٤ في ٢٩٦ صفحة.

★ مسألة تحديد النسل وقاية وعلاجاً

يتناول شرحاً تفصيلياً للمشكلة السكانية بمختلف أبعادها، ثم بياناً لدور الإسلام في حل هذه المشكلة، سواء على مستوى الأسرة، أو على مستوى الدولة، مع المقارنة بين الشريعة والقانون. قياس ١٧×٢٤ في ٢٢٤ صفحة.

★ اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية

يتناول بياناً علمياً مبسطاً لنشأة المذاهب الفقهية وأسبابها ووجه الحاجة إليها، كما يتضمن بيان حكم المسلم الذي لم يتمرس في فهم أحكام الشريعة الإسلامية وكيفية استخراجها من القرآن والسنة، وضرورة اتباعه لواحد من الأئمة الثقات المجتهدين. قياس ١٧×٢٤ و١٤٤ صفحة.

★ تجربة التربية الإسلامية في ميزان البحث

يتضمن بياناً لحصيلة تجارب المؤلف في مجال تدريسه للتربية الإسلامية من الناحية الاجتماعية والخلقية والسياسية والقومية، ويتضمن عرضاً لخطط الصراع الفكري الذي مضى الغرب يثيره في العالم الإسلامي وعلى أعقاب الحروب الصليبية وبياناً للهدف الذي يرمي إليه هذا الصراع وكشف للطرق الدقيقة التي يستعملونها لذلك. قياس ١٧×٢٤ في ١٥٩ صفحة.

سلسلة أبحاث في القمة
للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي

من أهم ما تعتز به مكتبة الفارابي، التوفيق الذي حالفها في تقديم سلسلة «أبحاث في القمة» تأليف الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي.

ذلك لأن هذه السلسلة تبوأت مركزاً مرموقاً في المكتبة العربية، على مستوى العالم العربي أجمع، ولعبت دوراً بارزاً في توسيع ثقافة الجيل وحلّ كثير من أهم مشكلاته ومشكلات المجتمع العربي والإسلامي المعاصر.

وقد صدرت من هذه السلسلة إلى هذا التاريخ، الكتيّبات التالية:

١ ـــ باطن الإثم، الخطر الأكبر في حياة المسلمين.
٢ ـــ الإنسان وعدالة الله في الأرض.
٣ ـــ منهج تربوي فريد في القرآن.
٤ ـــ إلى كل فتاة تؤمن بالله.
٥ ـــ الإسلام ومشكلات الشباب.
٦ ـــ من أسرار المنهج الرباني.
٧ ـــ من هو سيد القدر في حياة الإنسان؟
٨ ـــ من المسؤول عن تخلف المسلمين.
٩ ـــ هكذا فلندعُ إلى الإسلام.